

IL CAVOUR

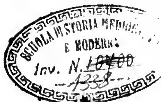
E

LIBERA CHIESA IN LIBERO STATO

PER

A. VERA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA UNIVERSITÀ DI NAPOLI
GIÀ PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA UNIVERSITÀ DI FRANCIA.



NAPOLI
STAMPERIA DELLA R. UNIVERSITÀ
1871

Estratto dal Vol. VII. degli *Atti* dell'Accademia
di Scienze Morali e Politiche.

ERRATA CORRIGE

	Errori	Correzioni
Pag. 23 v. 18	da un dipresso	a un dipresso
» 32 » 5	ed perciò	e perciò
» 44 » 24	questo fatto	questa fatta
» 64 » 27	L'agricoltura,	L'agricoltore,
» 103 » 28	è quel che è deve	è quel che è e deve
» 107 » 16	idealismo assoluto,	l'idealismo assoluto,
» 144 » 27 nota:	πνεύμαθος	πνεύματος
» 160 » 30	in questo senso che il cristiano	In questo senso il cristiano
» 163 » 34 nota:	del Padre, del Figlio,	del Padre e del Figlio,

AVVERTENZA

Questo scritto si compone di una serie di letture da me fatte all'Accademia delle Scienze Morali e Politiche di Napoli, ma forma, come potrà vedersi, un solo tutto, che pubblico senza nulla cambiarvi od aggiungervi.

Mi sia lecito qui rammentare che, allorquando nel 1848 sorse in Francia la questione intorno ai rapporti della Chiesa e dello Stato, io la trattai nella ***Liberté de penser***, Rivista diretta da Jules Simon, Saisset e Amédée Jacques, e di cui anch'io fui uno de' principali fondatori. Allora come oggi mi dichiarai contro la separazione della Chiesa e dello Stato, adoperando però quegli argomenti che mi sembrarono più acconci a quei tempi e a quell'ambiente, ponendo cioè in risalto il lato politico più del religioso e speculativo della questione. Il lettore che desiderasse conoscere questo scritto lo troverà ne' miei ***Mélanges philosophiques*** ove l'ho ripubblicato.

IL CAVOUR

E

LIBERA CHIESA IN LIBERO STATO

Tutti conoscono il celebre luogo della Repubblica di Platone ove Socrate, alla quistione postagli dal suo interlocutore Glaucone quale sarebbe il popolo che potrebbe attuare quell'ideale dello Stato ch'egli avea delineato, non dette che a malincuore e dopo lunga esitanza la famosa risposta, che la sua repubblica vedrebbe la luce del sole, ed i popoli vedrebbero giungere la fine de'loro mali solo allorquando la filosofia si assiderebbe in sul trono. Ora nell'imprendere a parlare del Cavour io sento un non so che, un turbamento simile a quello che sentiva Socrate nel dire agli Ateniesi, che l'ideale dei governi è il monarchico e quello in cui alla dignità regale è seggio e corona la filosofia. E temo che non mi tocchi una sorte simile a quella che Glaucone pronosticava a Socrate, che cioè gli Ateniesi gli piomberebbero addosso e lo metterebbero in brani. Perchè preveggo che ai più fra i miei concittadini la mia opinione intorno al Cavour sembrerà altrettanto strana quanto potea sembrare strana alla democratica Atene l'opinione di Socrate intorno al miglior de'governi. E nondimeno io parlerò quando anche le mie parole dovessero accendere ne'loro animi il furor delle baccanti; e parlerò perchè anch'io sono sospinto da un certo furore, dal furor del vero e dell'amor patrio, quali almeno io li sento e li intendo. E senza andar per le lunghe dirò che i miei occhi non sanno discoprire nel Cavour quelle gigantesche proporzioni che a molti piace attribuirgli; che anzi, se in lui veggo un de'precipui

fattori delle nostre nuove sorti, non vi veggo meno un de'precipui fattori dalla nostra fiacchezza e de'nostri guai.

Libera Chiesa in libero Stato è a parer mio la formola ove meglio si legge la mente di Cavour, e che ce ne fa conoscere la tempra e la vera misura, e ciò appunto per l'altezza del problema e pel modo in cui il problema vi è concepito e sciolto. Onde nel far la critica di questa formola intendo far in qualche modo la critica di ciò che chiamerò, per darle un nome, dottrina cavouriana. E come si debbe procedere in ogni critica veramente filosofica, io guarderò solo al significato intrinseco e ideale della formola, e non mi lascerò, per quanto è possibile, distrarre e turbare non solo da quel che avrebbe fatto il Cavour se fosse vissuto, ma nemmeno da quel che ha fatto. Perchè non son così digiuno delle cose umane per ignorare che gli uomini dicono una cosa, e poi ne fanno un'altra, sia volontariamente, sia involontariamente, costretti cioè da interessi, da bisogni, da necessità ineluttabili, le quali appunto dànno loro una smentita mostrando il falso delle loro vedute. Havvi degli Stoici che vivono alla epicurea, e degli Epicurei che vivono alla stoica. Il che non ha nulla da fare colla loro dottrina. Ed il vecchio e famigliare adagio « guarda a quel che il prete dice, e non già a quel che fa » trova qui la sua applicazione. Quel che Cavour avrebbe fatto se fosse vissuto nessuno assolutamente lo sa. Nessuno lo sa più di quel che può saperlo egli stesso nel sepolcro. In quanto a me, non mi curo affatto di saperlo. Allorchè sento esclamare: Ah! se Cavour fosse in vita! mi sembra ascoltare le grida e i piagnistei del fanciullo che nel sentimento della sua debolezza invoca uomini e Dei perchè vengano a dargli soccorso. Altri dirà che la morte gli giunse opportuna. Il che è più vero, ed un antico direbbe che in ciò gli Dei gli hanno mostrato il loro favore. Ma io aggiungerò che gli hanno mostrato il loro favore togliendolo di mezzo da quegl'impacci di cui egli

stesso era in gran parte l'autore, e dai quali se fosse vissuto non so come avrebbe potuto meglio di altri distrigarsi. Lasciamo adunque riposare in pace nella polvere col Cavour quelle possibilità imaginarie, e a così dire quel nulla di ciò che avrebbe fatto se fosse ancora tra i viventi.

Ma se poco o nulla monta, anzi è puerile andar rimescolando nel cervello quel che colui che non è più avrebbe fatto se ancora fosse, è mestieri anche non guardar troppo a quel che ha fatto, se vogliamo renderci conto della sua dottrina, e quindi anche della influenza che questa potrà esercitare sugli animi e sul corso degli avvenimenti, e ciò per la ragione sovraccennata, per la ragione cioè che in noi il dire ed il fare non sempre e forse di rado concordano. Certo quel che Cavour ha fatto l'ha fatto, ed havvi sempre un qualchè nel fatto. Ma fa duopo appunto vedere se questo qualchè è quale dovrebbe essere, e quando si tratta di una nazione, quale dovrebbe essere per il bene della nazione. Perchè vi sono fatti gloriosi e fatti che sarebbe meglio non fossero, come vi sono fatti che fanno sorgere, ed altri che fanno cadere le nazioni. E nondimeno son tutti fatti. Noi abbiamo acquistato il Veneto, e questo è un fatto. Ma nessuno vorrà dire che se il Tasso vivesse canterebbe « *molto soffrì nel glorioso acquisto* ». Si è ceduto Nizza e Savoia. Taluni dicono: fu una necessità. È possibile. Ma con questo argomento tutto si spiega e si giustifica, e di necessità in necessità si arriva alla necessità della servitù e della morte. Perchè oggi è necessario questo, domani è necessario questo altro, oggi per cavarsela si fa alla dignità ed alla coscienza nazionale un buco qui, domani un buco là, finchè le onde irrompano furiose nella nave e la sommergano. La suprema necessità per una nazione è di affermare la sua dignità, la sua forza e la sua indipendenza, di affermarla sì entro se stessa e nella sua coscienza, che fuori di sè ed in faccia alle altre nazioni, e di soccombere piutto-

sto nella lotta di quello che vivere una vita misera ed ingloriosa. Perchè qui è più che mai il caso di dire. « *Nec propter vitam vivendi perdere causas* » — Secondo altri la cessione di Nizza e Savoia non sarebbe stata una necessità, ma un colpo da maestro, di suprema abilità politica. Avvedutezza, abilità! E chi niega che Cavour fosse avveduto ed abile? Sarebbe negare che i francesi hanno dello spirito. I francesi non solo hanno dello spirito, ma secondo il noto motto « *l'esprit court les rues en France* ». E nondimeno non è questo spirito che potrà salvare o risollevare la Francia, anzi la sovrabbondanza di questo spirito è una delle cagioni delle sue presenti condizioni. Lo stesso dicasi dell'abilità politica. Vi vuole altro che avvedutezza politica per fare e più ancora per rifare una nazione, e la vita delle nazioni ha ben altre fondamenta, e sgorga da altra fonte che dall'abilità politica. Quando adunque io dico che non guardo all'operato del Cavour s'ingannerebbe colui che pigliasse troppo alla lettera il mio dire. Che anzi appunto questo operato e le condizioni del paese che ne sono la conseguenza mi turbano e mi hanno mosso ad esaminare la suddetta formola, nella quale, come l'ho già notato, veggo in un certo modo compendiarsi la forma ed il principio direttivo del pensiero e della politica del Cavour. Io posso ingannarmi, ma, leggendo questo scritto, mi si renderà, spero, la giustizia che non è alla leggera e senza gravi e ponderate ragioni che l'ho intrapreso. Debbo altresì aggiungere che meditandolo io non ho guardato e non potea guardare anzi tutto all'Italia, ma alla verità. E solo guardando alla verità si può, a parer mio, seriamente servire il suo paese. Perchè se l'Italia è nella verità essa si farà, se non è nella verità essa non si farà, almeno in quella guisa in cui dobbiamo avere a cuore e affaticarci che si faccia. Il che è tanto più vero in quanto si tratta di un problema sì alto e sì vitale qual'è quello delle relazioni della Chiesa e dello Stato.

I.

E primieramente intorno a questa formola, che è addivenuta il nostro pane quotidiano, ed in cui da taluni e non pochi si vuol ravvisare l'apice della sapienza politica, mi sia permesso fare osservare che io non so se ed infine a qual segno il suo autore la prendesse in sul serio, come non so neppure se la prendano in sul serio coloro che se ne fanno i zelanti promotori, ovvero se per l'uno come per gli altri non sia che un mero spediente, un artificio escogitato per raggiungere un certo fine locale e passeggiero, una specie di cuneo che si vuol conficcar nell'albero, ma che, l'albero abbattuto, si getterà qual vile stromento nel vortice ove vanno a svanire le ombre e i vuoti suoni dell'umana stirpe. Stando a quest'ultima ipotesi, essa non potrebbe far l'obbietto di una seria disamina, di una disamina scientifica, per la ragione che, secondo il noto adagio *nulla est fluxorum scientia*, la scienza non può e non debbe occuparsi degli enti accidentali e passeggieri; il che è tanto più vero quanto più alto, più eterno e più assoluto è l'obbietto di cui si tratta. Dobbiamo adunque muovere dalla supposizione che il Cavour ed i suoi seguaci prendono questa formola in sul serio, e che nella loro mente essa contiene la vera e definitiva soluzione dell'arduo problema delle relazioni della Chiesa e dello Stato; per modo che l'ideale dell'umanità starebbe in questa formola, e non rimarrebbe altro alle nazioni, ed all'Italia in particolare, che farne tesoro ed attuarla per godere della vita ideale e beata. Ora riflettendo intorno all'ideale non sarà malagevole scorgere che vi sono due specie d'ideali, un ideale che secondo il linguaggio della scienza si chiamerebbe *formale*, ed un altro che si chiamerebbe *reale*, o usando vocaboli più famigliari, un ideale vuoto e falso e un ideale pieno e vero. In quale delle due categorie dovrà collocarsi

la formola cavouriana? Mi duole il dirlo, ma per me io non posso non collocarla nella prima. E se la cosa sta così, come spero dimostrarlo, essa significa sostanzialmente il contrario di quel che suona. Perocchè il falso ideale trae seco di necessità l'errore, l'inganno, la menzogna, l'abbassamento dell'intelligenza e del volere, in che sta appunto la servitù. Onde « libera Chiesa in libero Stato » è l'involucro esterno ed ingannevole del suo contrario « serva Chiesa in servo Stato ». Esaminiamo.

Innanzi tutto questa formola è una di quelle che dice tutto, e per ciò stesso non dice nulla, e che dicendo tutto o nulla tutto le si può far dire, e tutto ciò che potrà suggerire l'arbitrio, il capriccio, l'accidente, circostanze o necessità locali e momentanee, tutto con essa si potrà giustificare, onde se ne potranno cavare le conseguenze e le applicazioni più cozzanti e disparate (1). Essa è sorella dell'altra famosa formola « libertà, uguaglianza, fraternità » o della teorica di Hobbes che vuole che gli uomini siano stati tutti uguali nello stato selvaggio. Siffatte formole e teoriche appartengono tutte alla stessa famiglia, son tutte parto della stessa mente, della mente astratta e indeterminata, e che non sa afferrare la natura e le relazioni vere e concrete delle cose. Locchè riconduce, per quanto è possibile, lo stato selvaggio nella colta umanità. Perocchè la civiltà sta appunto nella determinazione, nella legge cioè che determina la famiglia, lo Stato, la religione, in una parola, le varie parti dell'organismo sociale, il quale non è un tutto organico vivente che in quanto è determinato, e determinati sono i limiti, le funzioni, e le relazioni delle sue parti. Onde può dirsi che lo stato selvaggio è l'indeterminatezza, uno stato eslege e cao-

(1) Se n'è già avuto un esempio nei dibattimenti avvenuti nel Parlamento italiano intorno alla legge sulle guarentigie da accordarsi alla Chiesa. Tanto gli avversarii quanto i partigiani del Papato e della Chiesa cattolica l'hanno invocata in favore o contro la legge.

tico, ove tutto è in tutto, e ove per ciò stesso che tutti sono uguali e ugualmente liberi non havvi nè uguaglianza nè libertà, o non havvi che l'uguaglianza e la libertà delle bestie nelle selve. Quindi anche la formola cavouriana, appunto perchè indeterminata, se venisse realmente attuata ripristinerebbe per quanto è in essa lo stato selvaggio, e ciò tanto più che ha per obbietto due delle più alte sfere della vita sociale, le quali scosse tutto dà di crollo e si scompone.

Ma voi esagerate, mi si dirà, e non vedete, ed esagerate perchè non vedete; non vedete il vero e profondo significato di questa formola. Come, questa è una formola indeterminata e vuota? Ma non ve n'ha forse altra tanto sostanziale quanto questa, poichè essa è appunto l'espressione di uno de' bisogni più reali e più urgenti de' tempi nostri, cioè a dire, della separazione della Chiesa e dello Stato, separazione che debbe far sì che questi due vecchi ed altra volta inconciliabili nemici si riconciliino, e si diano un fraterno amplesso, auspice e ministra la libertà. Ed una simile formola, che è a dir così la più bella e la più felice incarnazione di questo nuovo sole che si è levato ne' tempi moderni, e che deve rischiarare di una più pura luce l'avvenire della umanità, voi non vi peritate di trattarla con tanto disdegno? E poi voi sembrate ignorare o dimenticare la storia, una cioè delle più giovani e più vigorose nazioni, anzi quella che ha inalzato la nuova fiaccola che le altre nazioni dovranno seguire come gli Ebrei seguirono la nube luminosa nel deserto, vogliam dire l'America. Quivi la Chiesa e lo Stato sono due vicini che vivono in ottima armonia perchè v'ha un muro di separazione tra loro, e quindi ciascuno può fare in casa sua come meglio l'intende; o due corsieri che attaccati allo stesso carro corrono come due amorevoli fratelli verso la stessa mèta perchè l'uno tira a destra e l'altro a sinistra e quindi non possono urtarsi nè mordersi. E questo è il significato della for-

mola cavouriana, la quale, forse si aggiungerà, innalza alla dignità di un assioma politico il noto proverbio (e ne' proverbj secondo il Vico è rinchiusa la sapienza delle nazioni) che per esser felice ciascuno deve badare ai fatti suoi e non immischiarsi negli altrui.

Come vedesi, non ignoro e non dimentico l'obbiezione, e non ne ignoro e non ne dimentico nè la prima nè la seconda parte, vale a dire, i bisogni de' nostri tempi e l'America. E di fatti la formola cavouriana non è che l'espressione generale di ciò che potremo chiamare sistema americano, in altre parole non è che un fatto generalizzato. Essa non si restringe a dire, secondo l'antico concetto della separazione della Chiesa e dello Stato, che fa duopo separarli per conciliarli, ma, guardando all'America, aggiunge che fa duopo separarli e conciliarli nella libertà.

A questo proposito io credo primieramente dover protestare contro la smania e direi quasi il feticismo che sembra invadere l'Europa per le importazioni americane. Per taluni l'America è la giovinezza e la ragione, l'Europa la stolidezza senile. Tutto ciò che ci viene dal di là dell'oceano, siano mercanzie, siano dottrine, deve essere il culmine della perfezione, o un soffio dello spirito eterno. Come! l'Europa, questa terra classica, questa *alma mater* di tante civiltà, di tanti eroi in tutti i campi della umana attività, d'ingegni che hanno raggiunto tale un'altezza che mal si vede come potranno essere non dirò sorpassati ma uguagliati, l'Europa dovrà ora attendere la luce dall'America? Altra volta piacque a Voltaire di far venire la luce dal Settentrione, ora la si vuol far venire dal di là de'mari. Errore profondo, e profondo obblio della storia, della realtà, di ciò che dobbiamo a noi stessi, alla nostra dignità, e di ciò che vagliamo. E che ci manda l'America che non glielo rendiamo decuplato? E non siamo noi sempre i suoi maestri nell'arte, nella scienza, nella filosofia, e perfino nelle sfere più umili della vita? Non si dovrebbe d'altronde dimenticare che se caduta o ca-

dente l'Europa volesse risollevarsi alla sua pristina grandezza non fuori di sè, ma in se stessa, nelle sue tradizioni, nel suo genio, e anzitutto nell'ideale potrebbe ritemprarsi e raccogliere nuovo vigore e nuova lena.

Checchè ne sia di ciò, e non essendo nè potendo esser mio proposito di esaminare qui il significato e l'importanza della civiltà americana nè di rilevarne le lacune, le imperfezioni e certi sintomi di precoce vecchiezza, dico che il fatto dell'esser in America la Chiesa separata dallo Stato non prova nulla e non impartisce affatto alla formola cavouriana un valore sostanziale e scientifico. Imperocchè un fatto quale ch'egli sia non è che un fatto, e non può in verun modo cavarsene la legge. Il che se è vero allorchè non ha contro di sè altri fatti, lo è viemaggiormente allorchè, come nel caso presente, al fatto americano sta di fronte la storia di tutti i tempi e di tutti i popoli e de'più liberi. Inoltre a quella guisa che in un corpo quantunque bello e vigoroso vi ha sempre una qualche pecca e un qualche morbo più o meno visibile, nella stessa guisa per quanto alto sia il grado di civiltà di una nazione havvi pur tuttavia in essa pecche e morbi inerenti alla finitezza del suo spirito, e che, il tempo sviluppandoli, generano la sua morte o il suo decadimento. Onde la vera questione non sta nel ricercare se la Chiesa e lo Stato sono costituiti in America o altrove come lo sono, ma se lo sono come dovrebbero esserlo, in altra parola, se la loro costituzione risponde alla ragione, alla natura cioè una ed intrinseca della Chiesa e dello Stato. Perchè se non risponde alla ragione, la dottrina americana sarà un morbo americano che la formola cavouriana vorrebbe acclimare in Europa. Questo è il punto della questione che domina e in qualche modo annulla tutti gli altri, e nel quale si rinverrà anche la risposta all'altra parte dell'obbiezione, che cioè la separazione dello Stato e della Chiesa è uno de'bisogni de' nostri tempi.

Ed in vero dire che è uno de' bisogni de' nostri tempi torna a dire presso a poco quel che dice la formola in discorso, dir tutto e dir nulla. I bisogni dei nostri tempi sono tanti e tali quanti e quali forse non ve ne furono in verun altro. Essi, si dice, sono figli del progresso e della libertà. Ma se sono figli del progresso e della libertà non è raro incontrarne tra essi, come nella generazione naturale, degli spurii, storpi e difformi, che sono cioè parto non dell'uso, ma dell'abuso. Perocchè non v'ha cosa intorno a cui tanto si fantastichi quanto intorno al progresso ed alla libertà. La libertà e il progresso sono oggidì il *Deus ex machina* con cui tutto si dimostra e tutto si giustifica, rendendo così questo Iddio il più capriccioso ed insieme il più misero ed il men divino degli esseri. Il che fa sì che mai forse la ragione dubitò di sè e delle leggi delle cose come in questi tempi di libertà e di progresso. Onde in questo frastuono e a dir così in questo oceano tempestoso di voci discordi ed ingannevoli per trionfare del dubbio e rendere alla ragione la fiducia di sè ed il suo impero oggi più che mai fa mestieri inalzarsi alla regione delle idee, e della natura essenziale ed eterna delle cose, e rinchiudervisi come in una rocca inespugnabile, usando una espressione di Vico, per guardare e giudicar colla loro scorta i fatti, le opinioni ed i così detti bisogni, e sceverare i veri e permanenti dai falsi e passeggieri; e quando anche s'incontrino fatti che non concordano colla idea rigettarli come accidenti e aborti, mostri ove non si rinviene il loro esemplare o si rinviene deturpato. Quindi, lo ripeto, nella presente questione, come in generale in ogni altra, il punto essenziale che fa mestieri determinare, che è come il pernio intorno a cui ella si avvolge, è se la formola cavouriana esprime l'idea vera e assoluta della Chiesa e dello Stato e delle loro relazioni. Ed è questo punto che piglieremo ora ad esaminare.

II.

Separazione, conciliazione e libertà, l'abbiam già notato, sono i tre termini, e come i tre ingredienti che entrano implicitamente o esplicitamente nella formola in proposito, e dalla cui mescolanza deve risultare la celeste bevanda che curerà i mali della Chiesa e dello Stato. Ora come questa bevanda potrà esser non dirò trangugiata, ma preparata? Perchè una mescolanza composta d'ingredienti che si tengon separati è un non so che di sì discorde che i sensi non meno dell'intelligenza ne sono offesi. Così, a mò d'esempio, se taluno venisse a dirci che quella mescolanza o combinazione che chiamasi acqua si ottiene separando l'idrogeno e l'ossigeno, o quell'altra combinazione ch'è la scintilla elettrica si ottiene separando le due elettricità antagonistiche, o quell'altra combinazione ch'è la sensazione avviene separando l'anima e il corpo, ed altre cose simili, noi senza esitare ne conchiuderemmo che la sua ragione è turbata e vacilla. E nondimeno quando si tratta della Chiesa e dello Stato non dubitiamo di ammettere esattamente lo stesso. Perocchè noi diciamo che per operare tra essi una certa combinazione, o stando all'usato vocabolo, una certa conciliazione fa mestieri separarli.

Qui si dirà che la nostra interpretazione della formola in proposito è falsa ed esagerata, che in essa non si tratta di una separazione assoluta, ma di una certa separazione, di quella separazione appunto che esiste tra i due corsieri che nel mentre traggono ambedue lo stesso carro, ciascun di essi è però contenuto dalle redini e dal timone entro i suoi limiti, l'uno a destra l'altro a sinistra, donde viene quella conciliazione, quel moto armonico che li trascina ambedue verso la stessa mèta. E così bisognerebbe intendere il rapporto della Chiesa e dello Stato. La Chiesa e lo Stato

sono i due corsieri divisi ed uniti ad un tempo, divisi in quanto l'uno è a destra e l'altro a sinistra, uniti in quanto tutti e due sono legati allo stesso carro e si spingono innanzi per toccare lo stesso segno. E chi adempie in questa carriera la funzione delle redini e del timone? La libertà. La libertà è il Popilio Lena che segna attorno alla Chiesa ed allo Stato i due cerchi dai quali si potran dare al più furtivamente un'occhiata, ma fuori de' quali non sarà loro concesso di cacciare il piede. È in questo modo che dovrebbe intendersi la separazione.

E intendiamola pure in questo modo. Intendiamo che la separazione in discorso non è una separazione assoluta, ma limitata e relativa, vale a dire una separazione che se da un lato è separazione, dall'altro involve una certa unione, una certa identità di pensiero, d'interessi, e d'azione fra la Chiesa e lo Stato.

Ora se questa è la separazione di cui si tratta, si può già vedere che la dottrina della separazione se ne va in fumo. Perocchè o questa dottrina vuol significare che la Chiesa e lo Stato debbono essere assolutamente separati, o se vuol significare che lo debbono essere solo relativamente essa non ha senso. E non ha senso perchè giammai, in nessun tempo ed in nessun paese, anche ne' tempi più lontani e nei paesi retti a governo teocratico, venne insegnato che la Chiesa sia lo Stato o lo Stato la Chiesa, ma solo che nel mentre ciascheduno di loro è fornito di una natura speciale e si muove in un campo distinto, sono però uniti da certe più o meno intime relazioni le quali fanno sì che l'uno non possa esser dall'altro diviso, nella stessa guisa che, se, parlando della luce e dell'ombra, dell'alto e del basso, della pena e del delitto, dell'anima e del corpo e via discorrendo, si dice che non possono disgiungersi non s'intende dire che l'uno di essi sia l'altro, e dall'altro in niun modo si distingua. E questa separazione, la separazione relativa avviene in ogni caso, il potere sacerdotale ed il

politico siano o non siano riuniti in un solo e medesimo individuo. Perchè essendo nella idea della Chiesa e dello Stato essa debbe per questa necessità stessa della loro natura rinvenirsi ed attuarsi nell'individuo anche suo malgrado. Il che si verifica in ogni sfera della esistenza; voglio dire che quel che è nella idea deve più o meno riprodursi nell'individuo. Per esempio, in me individuo havvi la famiglia, lo Stato, la religione, le quali cose, che lo voglia o non lo voglia, che lo sappia o l'ignori, mi differenziano, e quindi determinano in me, nel mio pensare e nel mio operare, modi e gradi diversi di esistenza ove mi trovo trasformato entro me stesso e nella mia individualità, e fan sì che non sono lo stesso nella cerchia della famiglia, in quella dello Stato e in quella della religione. Donde si può già scorgere quanto assurda sia la dottrina della separazione, e quanto lo sia in tutti i versi. Perchè se s'intende nel senso della separazione relativa essa non significa quel che crede e vuol significare, questa separazione essendo quella che è stata sempre e dapertutto riconosciuta e più o meno praticata, e che si ammetterebbe e si praticherebbe anche oggidì da coloro che ritengono come razionale e necessaria l'unione della Chiesa e dello Stato.

Ma essa è ancor più assurda se s'intende (ed è così che deve intendersi se le si vuole attribuire un senso, come di fatti è così che l'intendono i suoi fautori) nel senso della separazione assoluta. Imperocchè una siffatta separazione non solo riesce impossibile in se stessa e considerata in quanto separazione, ma rende pur anco impossibili gli altri termini della formola in discorso, la conciliazione e la libertà. Ed in vero, quegli enti solo possono conciliarsi che sono in qualche modo uniti, anzi conciliare vuol dire soprattutto unire, e unire tanto più strettamente quanto più alta è la natura degli enti che si uniscono. Onde se, per via d'esempio, vi ha una certa conciliazione tra i moti del sole e della terra, perchè

vi ha una certa unione tra di loro, questa conciliazione e questa unione sarà vieppiù intima fra l'anima e il corpo per ciò appunto che più profonda è la loro natura. Quindi, e per la medesima ragione, se più profonda è la natura e più profondi sono i fini della Chiesa e dello Stato di quelli della mera vita animale e corporea, ne seguirà che più necessaria e più stretta è l'unione della Chiesa e dello Stato che non lo è quella dell'anima e del corpo. E lo stesso dicasi della libertà. La vera libertà della Chiesa e dello Stato non sta nella loro separazione, ma ben al contrario nella loro unione. La libertà nella separazione è l'atomismo, il disorganamento, quella libertà, come l'ho già notato, indeterminata, vuota e selvaggia che si trasporta qui nelle relazioni dello Stato e della Chiesa. Io potrò credermi libero isolandomi, spezzando ogni legame che mi unisce alla società e vivendo nella solitudine. Ma questa mia libertà sarà appunto la libertà dell'animale, anzi inferiore a quella dell'animale che vive in un certo stato di socievolezza coi suoi compagni, ed il credermi libero sarà l'illusione del pazzo che si crede ragionevole. Io sono veramente libero, e la libertà è e si attua in me solo allorquando son parte di quell'organismo che chiamasi società, e più vivo della vita generale e comune di questo organismo e più son libero, onde dall'istante che da esso mi divido ripiombo nella sfera dell'essere inorganico, io sono un membro reciso dal corpo, sono socialmente e spiritualmente cadavere. Nè ciò è men vero della libertà della Chiesa e dello Stato. La Chiesa e lo Stato non son liberi l'uno fuori dell'altro, ma l'uno nell'altro, e la loro libertà, quale che essa sia, non può essere, svolgersi e rinfrancarsi che vicendevolmente sorreggendosi e compenetrandosi. E infine si ponga mente alla strana inconseguenza. Si vuol separare la Chiesa e lo Stato nella libertà. E qual è la funzione che si attribuisce alla libertà? Quella di conciliarli, vale a dire, di anzitutto unirli.

Tali sono le inconseguenze e le impossibilità nelle quali si trova come impigliato il primo termine della formola cavouriana, e come si vede queste inconseguenze ed impossibilità colpiscono e scuotono già gli altri due termini, la conciliazione e la libertà. E di fatti l'indeterminatezza e l'assurdo che s'incontrano nel primo termine debbono estendersi, e come ripercuotersi negli altri due, o per dir meglio nella formola intera. Il che diverrà sempre più manifesto mano a mano procederemo in questa indagine. Lasciando quindi per ora da banda la separazione ricerchiamo cosa sia e possa essere la conciliazione nella libertà.

Si osserverà primieramente che la conciliazione implica la differenza, il conflitto, perchè ove non havvi conflitto, ove cioè non vi sono che termini assolutamente identici la conciliazione non ha che fare e non può essere che un mero *flatus vocis*. La conciliazione presuppone adunque il conflitto. Ma come lo presuppone? Lo presuppone come un elemento estrinseco, accidentale, come un male che debbe togliersi, ovvero come un elemento intrinseco, necessario, come un bene che debbe mantenersi? Qui stà la difficoltà, e *hic opus*, *hic labor*, e secondo s'intende questo punto si ha la vera o la falsa conciliazione non solo in questo problema, ma in tutti, e nella scienza in generale. Perocchè, considerato in un certo modo il problema della scienza, e a dir così dell'universo, altro non è che il problema della conciliazione, di cui il problema della conciliazione della Chiesa e dello Stato è un esempio, un caso particolare.

E difatti l'ordinamento, l'armonia delle cose è la loro conciliazione, e l'unità dell'universo è la conciliazione sistematica e assoluta de' varii e molteplici elementi, e delle varie e molteplici sfere ond'esso si compone. Ora se si afferra questa conciliazione, o questa unità nella sua vera e reale natura chiaro si scorge ch'essa non è fuori del conflitto, ma nel conflitto, o come noi egheliani

diciamo nella contradizione, in altra parola, che la conciliazione non avviene che ponendo la contradizione, in essa movendosi e trionfandone ad un tempo. Solo in tal guisa è conciliazione concreta e reale, *energia*, per servirmi della famosa e profonda espressione di Aristotele. Onde questa conciliazione potremo anche chiamarla la conciliazione de' forti. Ma in un tutto ben ordinato, in un sistema, le parti del tutto debbono anch'esse essere sistematicamente unite ed ordinate, il che torna a dire che le parti di un sistema sono altrettanti sistemi nel sistema universale delle cose. E ciò avviene appunto perchè sono parti di questo sistema, cioè a dire parti di un solo e medesimo principio, di un solo e medesimo pensiero che in esse vive, si muove e si attua. Onde ogni momento del sistema è un sistema qual esso può e deve essere in quel punto, o in quella sfera cui appartiene. Il sistema solare non è un sistema che in questo sistema, e siccome essere ed essere sistematicamente sono una sola e medesima cosa, il sistema solare non può esser quel che è che in quanto sistema in questo sistema. E lo stesso avviene nel cristallo, nella pianta, nell'animale, in una parola, in tutti gli esseri, perchè questa è la loro legge, la loro natura e la loro realtà. Ora un degli elementi essenziali, e de' più essenziali dell'essere sistematico dell'universo è la negazione, il conflitto, la contradizione. Nulla, dice Hegel, nè in cielo nè in terra sfugge alla contradizione. Onde può dirsi della contradizione ch'essa è la forza assoluta che muove l'universo e senza di cui l'universo non sarebbe nè nel tutto nè nelle singole parti, e nelle più piccole come nelle più grandi, nelle semplici ed elementari come nelle più complesse e profonde. La molecola più sottile al pari della massa planetaria non è e non si muove che contradicendosi. Le attrazioni planetarie sono una serie di contradizioni. L'elettricità, il magnetismo, la pianta, l'animale considerati sia in loro stessi, sia nelle loro relazioni sono un aggre-

gato, un cumulo di contradizioni, e la contradizione prende un essere nella culla e lo accompagna infino alla tomba. Perocchè lo sviluppo è una trama di contradizioni, e dire che un essere si sviluppa torna a dire ch'egli pone, dispiega, ed attua la sua realtà, le differenze cioè che costituiscono il contenuto sostanziale della sua natura. E quanto più alta è la natura di un ente, e tanto più è contradittoria, tanto più molteplici e profondi sono in lui le differenze, i conflitti, e le contradizioni. Anzi il grado e l'intensità della contradizione segna il grado e la gerarchia delle cose. Perchè se la natura organica la vince in perfezione sulla inorganica ciò viene appunto dal che la prima rinchiude più differenze e più contradizioni della seconda. Quindi se l'uomo è, come dicesi, il re della creazione, o il microcosmo non lo è perchè in lui non vi sono o non vi debbono essere contradizioni, ma al contrario perchè di tutti gli enti è il più contradittorio, quello che in se riepiloga e concentra le contradizioni dell'universo. E se si guarda al corso della storia, si vedrà che ciò che anima e muove la storia è la contradizione, e che lo spirito vivente della storia non s'incontra ove regnan l'ozio, la mollezza, i facili e volgari godimenti, ma ove ferve l'operosità e la lotta; e che eroe non è colui che imbelle e codardo rifugge dalla pugna, ma che impavido si getta nella mischia cercando e trovando in essa l'attuazione de' più alti scopi della sua natura, e per ciò stesso i più alti godimenti. Quindi quei punti luminosi e culminanti della storia che possono chiamarsi i punti eroici e tragici della umanità si mostrano e solo posson mostrarsi colà ove più intensa e più profonda è la contradizione. E spingendoci più innanzi vedremmo che Dio, l'Assoluto non è l'Assoluto che in quanto è l'assoluta unità delle contradizioni. Onde il pensiero assoluto è il pensiero che contiene, genera ed è tutte le contradizioni. Il che trovasi anche figurato nella nostra religione ove Iddio è trino e uno, e non è uno che in quanto è trino.

Se tale è la contradizione, se la contradizione cioè penetra sì addentro nella natura e nell'ordinamento sistematico delle cose che, togliendola, l'universo si discioglierebbe e a dir così cadrebbe nel nulla, ne siegue che la conciliazione, l'unità, il sistema non è fuori della contradizione ma nella contradizione, e che un ente non è nella unità della sua natura, o ciò che torna lo stesso, nella sua esistenza reale e concreta che contradicendosi. Il centro dei moti planetari non è centro fuori di questi moti, ma in questi moti e nella loro differenza, e in quanto gli genera, ed in essi come centro si attua; il che è vero in qualunque modo ci rappresentiamo il centro, sia come massa o come un rapporto di masse sia anche come un mero punto. Il triangolo non è uno fuori delle sue differenze, le linee e gli angoli, ma in queste linee ed in questi angoli. E lo stesso si verifica in un'altra qualsiasi sfera della esistenza. Che si consideri, per esempio, l'animale nel suo intero, o nelle sue parti, e vi si discoprirà la stessa legge, la stessa necessità. Perocchè se considero l'unità del sangue, essa è l'unità del sangue venoso e dell'arterioso, o quella dei muscoli, essa è l'unità de'muscoli estensori e flessori e di altre differenze; e così delle altre parti. Se poi considero l'unità della vita, la vita vera e reale, essa non è l'unità che nelle differenze dei singoli organi e funzioni ed in essi differenziandosi. E seguendo lo sviluppo ed i gradi della vita vedo che più la vita si differenzia e più profonda e perfetta è la sua unità; in che sta appunto la perfezione dell'organismo umano. E nella lotta eroica delle nazioni ciò che dicesi fatto, risultato è la conciliazione delle contradizioni, contradizioni che lo spirito del mondo genera, e che esso stesso concilia generando un più alto spirito, il nuovo spirito delle nazioni.

Ora di fronte a questa conciliazione, la conciliazione ne'e de'contrarii, che è la sola vera conciliazione, ve ne ha un'altra che sta a questa come l'ombra alla realtà, cioè una conciliazione indeter-

minata, artificiale e vuota, una conciliazione che non concilia nulla, e che anzi, per quanto è in essa, spezza e annienta ciò che si lusinga di conciliare, e che, avendo chiamata l'altra conciliazione de' forti, potremo chiamare conciliazione de' fiacchi. I conciliatori secondo questa conciliazione non veggono ne'conflitti che un accidente o un male, e quindi per costoro l'ideale della umanità è riposto nella cessazione de'conflitti, e l'arte di chi siede al governo de'popoli nel realizzare o preparare questo stato di beatitudine sulla terra. Vi ha la guerra. E che!, non siam noi tutti fratelli? E le nazioni non son tutte fatte di carne e d'ossa? Non hanno tutti gli stessi interessi, gli stessi bisogni, gli stessi scopi? Non son tutte, in una parola, membri della stessa umanità? Dunque la guerra *anathema sit*, come cosa empia e malefica, e s'inalberi la bandiera della pace perpetua. E si cita il *pax vobis* dell'Evangelo, dimenticando il Dio degli eserciti, e il *non venuto a portar la pace, ma la guerra anche fra padre e figli, fra fratelli e sorelle*, dello stesso Evangelo. Ovvero vi sono disuguaglianze nella società? Si recita da un dipresso la stessa litania, e si propina il farmaco della uguaglianza universale. Ovvero vi ha disuguaglianza fra le nazioni, vale a dire, vi ha come in ogni cosa di quaggiù, e abbiam veduto anche di lassù, il grande e il piccolo, il forte e il debole? Si fa intervenire un principio di meccanica: si piglia una bilancia, si pesano le nazioni, si dividono in due parti uguali, e se ne pone una in un guscio, e l'altra nell'altro, ottenendo così quel perfetto equilibrio e quella immobilità perfetta, che impedisce alla bilancia di traboccare, voglio dire, ai forti d'ingoiare i deboli.

La formola cavouriana è colata nello stesso conio, è dettata dallo stesso pensiero, e mira allo stesso scopo. Vi sono conflitti fra la Chiesa e lo Stato? Questi conflitti turbano l'armonia e la pace della società; dunque sono un male che la sapienza politica deve estirpare. E come estirparlo? Come si estirpano altri mali, la guerra, la

disuguaglianza ed altre cose simili. La sola differenza che vi ha tra essi si è che non sono tutti curati colla stessa medicina. Ma il medico ed il processo curativo sono i medesimi. Perchè a quella guisa che a due nazioni che stanno per piombarsi addosso si amministra un ugual dose di calmanti, o agli uomini che malcontenti della loro disuguaglianza stanno per acciuffarsi si amministra un ugual dose di uguaglianza, o nella bilancia che stà per traboccare si pone secondo il caso a destra o a sinistra un peso od un puntello perchè si tenga in equilibrio, nella stessa guisa alla Chiesa ed allo Stato che si guardano in cagnesco si fa tracannar una ugual dose di libertà. E che ragione Chiesa e Stato avrete voi di querelarvi quando io avrò esattamente diviso tra voi ciò che l'uomo ha di più caro, la libertà?

O libertà, esclamava quella eroica donna della Rivoluzione francese, quanti delitti si commettono in tuo nome! O libertà, potremmo qui esclamare anche noi, quante illusioni e quante fandonie si spacciano in tuo nome! Per me quando rifletto intorno a siffatte conciliazioni mi sembra non poter meglio rendermene ragione che rassomigliandole ad una specie di stregoneria. Perchè se andassi gridando per le vie che son fornito di un potere misterioso mediante il quale ad un mio cenno l'astro luminoso del giorno si arresta o si copre di tenebre, o che, Medea novella, posseggo filtri ed incantesimi che ridestano gli ardori giovenili nelle vecchie membra e rendono la giovinezza e la vita ai vecchi Esoni, le turbe ascoltandomi griderebbero a loro volta, costui è certo uno stregone. Ora a me pare che fra quelli e questo, fra quei conciliatori cioè e lo stregone non vi sia differenza, o se ve ne ha, essa stà solo in questo che la loro arte si esercita in due campi diversi, l'una nel campo della magìa grossolana e plateale, e l'altra in quello dell'alta magìa. Ma l'una non è meno dell'altra la magìa, anzi l'alta magìa per ciò ch'è più sottile, più recondita più scientifica, è più

fatta per affascinare ed accalappiare gl'inesperti e la moltitudine, e quindi più dannosa. Perocchè se io iniziato ne' misteri della prima specie di magìa incontrando un cadente Esone gli dicessi, vuoi tu ridiventar giovane e bello? fatti mettere in pezzi e bollire in questo calderone, v'è da credere che l'Esone per quanto semplicione e credulo che fosse si lascerebbe difficilmente pigliare all'amo. Che se poi, in lui vincendola sulla incredulità il desiderio di riacquistar gioventù e bellezza, si sottoponesse al misterioso esperimento il male che ne verrebbe sarebbe di poco conto, poichè ciò che andrebbe a bollir nel calderone sarebbe in fin dei conti l'individuo.

Ma la cosa divien più seria nella sfera dell'alta magìa. Perocchè qui non si tratta dell'individuo ma della società, e de' suoi più alti fini ed interessi. Quindi se io vo acclamando e promettendo la pace perpetua, e l'equilibrio, e l'uguaglianza, e l'abolizione della forza e che so io, io prometterò esattamente quello che prometteva al misero Esone, vale a dire ciò che ripugna alla necessità ed alla natura delle cose. Onde anche il risultato sarà lo stesso; la società cioè andrà al pari di Esone a bollire e a cuocere nel paiuolo. Che tal nazione, per esempio, pigli seriamente a norma della sua politica la pace perpetua, essa avrà certo la pace, ma la pace della fiacchezza, dello snervamento, della servitù e della morte. Il che non è meno vero della libertà, della libertà indeterminata e vuota, che è la libertà di cui qui si tratta e che è appunto la libertà della formola cavouriana.

Ma qui sento rinnovarsi quella obbiezione e quel rimprovero che mi sono già stati fatti intorno alla formola in generale, che io cioè ho gli occhi chiusi anche intorno a questo punto, che la libertà qual' è intesa in questa formola non è una libertà artificiale e vuota, ma una libertà conforme alla natura delle cose. E difatti non havvi nell'uomo il di fuori ed il di dentro, o come altri dice

il temporale e lo spirituale, o il finito e l'infinito? Ebbene, cosa fa questa formola? Essa dice, voi Chiesa pigliatevi l'infinito, e fate nell'infinito e dell'infinito quel che vi pare e piace. E voi Stato pigliatevi il finito ed anche voi fate nel finito e del finito come meglio l'intendete. E soltanto in questa guisa si potrà aver la libertà e la pace, e sarà dato infine alle nazioni raggiungere quella mèta appresso alla quale hanno tanto e invano sospirato i padri nostri.

Sì, si avrà la libertà e la pace, ma la libertà e la pace della tomba. Cosa avverrebbe se, perchè vi sono conflitti fra l'anima e il corpo, qualcuno, non so chi, uomo o Iddio, venisse fuori con una formola dello stesso stampo della cavouriana, e pronunziasse la libertà dell'anima e del corpo; « anima libera in corpo libero? » Quando anche si aggiungesse che l'anima sarebbe libera nello spirituale, ed il corpo nel temporale il risultato sarebbe lo stesso, vale a dire, l'anima ed il corpo se ne andrebbero nell'altro mondo, ed insieme con essi la libertà. Ovvero, se si dicesse alla famiglia: padre, madre, figli voi siete tutti liberi, anche qui la famiglia se ne andrebbe in aria. E non vi andrebbe meno se si aggiungesse, voi siete tutti liberi, ma ciascuno entro la sua sfera, e non cacciandone fuori il piede. Perchè altra è la necessità che fa e lega i membri della famiglia, e quindi altra la realtà e l'unità della famiglia. È come nel carro di cui si è parlato. Non è vero che i due corsieri si muovono armonicamente perchè l'uno è a destra e l'altro a sinistra, ma perchè sono uniti ad un solo e medesimo carro, e a così dire ad un solo e medesimo pensiero, ed è questo pensiero che genera e determina i loro moti diversi, e che generandoli e determinandoli fa sì ch'essi ed il carro si muovano di un sol moto e vadano allo stesso fine. Quindi non si fa fare un passo innanzi alla formola in discorso, non la si rende più sostanziale e più razionale aggiungendovi che la Chiesa sarà libera nello spirituale, e lo Stato nel temporale, perchè essa rimane vuota come prima, e rimane

vuota come prima perchè, come l'ho già fatto notare, non determina nulla e lascia anzitutto nel buio i punti essenziali e culminanti del problema, quelli senza i quali si va a sinistra mentre si crede andare a destra, e si casca giù precipitando in non so qual mala bolgia mentre si crede spaziar nell'aer puro con Beatrice.

Ed in fatti, voi mi dite, libera Chiesa in libero Stato, ed aggiungete, Chiesa libera nello spirituale, e Stato libero nel temporale. Ma primieramente in che sta la libertà? Ed in secondo luogo, in che sta la libertà della Chiesa, e in che quella dello Stato? E cosa è lo spirituale, e cosa il temporale? Ecco questioni cui non risponde affatto la formola cavouriana, le quali presuppone come determinate e sciolte, mentre appunto essa dovrebbe determinarle e scioglierle. Ma ciò non basta. Oltre questi punti ve ne ha un altro, ed il più importante, quello che contiene il nodo del problema, quello cioè che riguarda l'unione di questi due mondi, della Chiesa e dello Stato. Perocchè, come l'abbiam già dimostrato, e come lo vedremo anche più chiaramente in quel che siegue, essi non possono separarsi, anzi sono strettamente uniti, e più strettamente di quello si crede e si vorrebbe. Ora chi li unisce? E come sono uniti? Ed in questa unione chi sta a destra, e chi a sinistra? Chi tiene il primo e chi il secondo posto? Anche intorno a questi punti la formola rimane muta, o se dice qualcosa dice il contrario di quello che dovrebbe dire.

III.

Esaminiamo adunque questi punti, ed esaminiamoli, mi sia lecito ripeterlo, allontanando, per quanto è in noi, dalla nostra mente ogni opinione preconcetta, ogni passione, ogni interesse ed ogni fine locale e passeggiero, fossero pur anche interessi e fini nazionali, e non miriamo che al vero, alla idea, cioè, della Chiesa e dello Stato e della libertà. Perocchè è questa idea che deve esserci di guida e lume, quantunque in una investigazione in qualche modo popolare ed exoterica come la presente essa debba rimaner nell'ombra, e non possa mostrarsi che velata e in una forma frammentizia e più negativa che positiva, piuttosto cioè come stromento di critica che come principio diretto e sistematico della libertà e dello spirito. Dico libertà e spirito. Difatti il regno della libertà è il regno dello spirito, e l'idea della libertà è l'idea stessa dello spirito. Spirito e libertà sono cose indivisibili, anzi la stessa cosa, in guisa che togliendo l'uno si toglie l'altro. Io non sono libero che in quanto sono un ente spirituale, e non sono un ente spirituale che in quanto attuo la libertà, ed in essa respiro e vivo. Non havvi libertà nella natura, e l'animale stesso non si muove, non sente e non è fornito di una certa libertà che nella misura in cui si divide dalla natura e penetra nella regione dello spirito, a quella guisa che la pianta penetra in quella dell'animale, per ragioni e necessità che non è qui il luogo di esporre. Quindi la libertà e lo spirito si muovono non solo su una linea parallela, ma l'uno nell'altro, essi sorgono insieme, insieme si svolgono e raggiungono insieme gli stessi fini.

Ora considerando questa vita libera dello spirito, o ciò che torna lo stesso, questa libertà spirituale, e considerandola non in un

modo astratto e indeterminato, bensì, come si deve scientificamente considerare, nella sua natura determinata e concreta, due punti appariscon chiari: primieramente ch'essa è un sistema, e che non è nè può essere che come sistema; ed inoltre, che questo sistema non è anch'esso un sistema vivente, una *energia*, che in quanto vi sono in lui, come nella natura, lotta, antagonismi, contradizioni. Questi sono i due punti su'quali dovrebbesi tener sempre fisso lo sguardo in ogni indagine scientifica, ma più in quella intorno allo spirito che in ogni altra. Eppure si dimenticano più in questa che nelle altre. Infatti allorchè si tratta della natura vi si ammette un certo ordinamento, come anche vi si riconosce una certa necessità ne'conflitti, perchè vi si parla di *Cosmos*, di unità della natura, del sistema solare, del sistema animale ecc., come altresì delle opposizioni della polarità, dell'attrazione e della ripulsione, della forza centrifuga e centripeta, della luce e dell'ombra, e di altre simili cose. Ma quando si viene allo spirito ed alla libertà, la scena ed il processo cambiano. Qui non si avrebbe più un sistema, ma un tutto accidentale e in qualche modo raccogliticcio, un essere capriccioso e difforme, un mostro a mille teste di cui si può dire *tot capita tot sententiae*. E questa si chiama libertà, libertà del pensiero e del volere. Onde se taluno dicesse la luce, l'animale, il sistema solare ecc. l'intendo a mio talento e li colloco come e dove più mi aggrada, ovvero l'alto e il basso, la luce e le tenebre, la notte e il giorno, il caldo ed il freddo, e via discorrendo, non mi vanno a sangue, e quindi tolgo l'uno o l'altro di questi contrarii o tutti e due, qui non si direbbe che si ha dinanzi un fattucchiere ma un demente. Eppure quel ch'è demenza nella sfera della natura, diviene sapienza in quella dello spirito, e lo diviene per quelli che si stimano ragionevoli e fra i più ragionevoli. Perocchè per costoro lo spirito e la libertà non stanno nella legge, nella necessità, in quella unità profonda della ragione che fa, lega

e muove tutte le parti dell'universo, ma nel fare o non fare, e anzitutto nel fare come pare e piace, vale a dire nel disfare, poichè fuori della unità sistematica tutto può farsi, il che torna a dire che tutto può disfarsi. Onde, se a me piglia la voglia di disfare la proprietà e la famiglia distaccandole dal tutto e da quella funzione speciale e necessaria che adempiono nel tutto, mi sarà facile trovare argomenti per dimostrare ch'esse sono funeste e dannose, e che l'uomo sarebbe più felice e più libero sbarazzandosene. E sottoponendo la religione allo stesso processo, giungerei allo stesso risultato. Perchè non mi sarebbe più malagevole dimostrare che tutte le religioni sono un cumulo di astuzie, di menzogne e di errori, che da esse l'umanità è tenuta in uno stato di servaggio, e quindi che la ragione e la libertà si uniscono per condannarle e farne di tutte un fascio. Il che semplificherebbe di molto la formola cavouriana, la quale non suonerebbe più *libera Chiesa in libero Stato*, ma solo *libero Stato*, appunto perchè la Chiesa se ne sarebbe rivolata nelle stelle. E diciamocela all'orecchio, io ho i miei sospetti per credere che nell'opinione di certuni questo sia il vero senso, il senso recondito della famosa formola. Che lo Stato però non vada superbo della sua vittoria, perchè dopo aver abbattuto la Chiesa io non mi sentirei men forte per abbattere lo Stato, e di abbatterlo colle stesse armi. Se nella storia delle religioni s'incontrano astuzie, menzogne ed errori non se ne incontrano già meno, anzi forse più in quella de'governi politici; e se la religione è un giogo per la umanità, i governi politici lo sono altrettanto. Onde, perchè l'uomo possa attuare l'ideale della libertà, lo Stato dovrà seguir le sorti della sua rivale. Solo invece di volarsene verso l'alto dovrà strapiombar nel basso. E armato di questa dialettica scapigliata ed egoistica io potrò continuare a menar colpi a destra e a manca e far cadere l'una dopo l'altra, la giustizia, l'arte, la scienza, in una parola l'edificio intero dello spirito, e non lasciare in

piedi che me stesso, il mio io, o per dir meglio l'io vuoto e bestiale, e quindi non l'io dello spirito e veramente libero, ma l'io nella solitudine del suo orgoglio, della sua impotenza, e del suo nulla.

Ma la cosa non andrebbe altrimenti se lasciando sussistere le varie parti del sistema, le sconvolgessi e ponessi a sinistra quella che deve stare a destra o nel basso quella che deve star nell'alto, o se attribuissi all'una la natura e la funzione dell'altra. Perocchè è agevole vedere che questo scompiglio del sistema trarrebbe seco il suo annientamento. E così a quella guisa che si disorganerebbe il sistema animale, se si ponesse il cuore al posto del cervello, e si attribuissero al primo le funzioni del secondo, alla guisa stessa si disorganerebbe il sistema dello spirito se si trasportassero l'individuo, o la famiglia, i loro interessi, le loro norme, i loro diritti e doveri, in una parola la loro natura nella sfera dello Stato, e si facesse di quella il principio speciale, la ragione direttiva e determinante di questo. Da ultimo ed anzitutto si avrebbe lo stesso risultato, cioè lo stesso scomponimento dello spirito, se se ne spezzasse l'unità. Ma l'unità, la reale unità di un'ente, può spezzarsi in varie guise, e primieramente sopprimendovi i conflitti. Sopprimere i conflitti vuol dire non solo sopprimere i termini che sono in conflitto, ma sopprimere il loro rapporto, la loro unione nella contradizione, se è vero, come l'abbiam veduto, che due termini non possono unirsi e conciliarsi che differenziandosi. E se ciò avviene nella natura, avviene ancor più nello spirito.

Ed è invero singolare che si parli di spirito e di libertà, e si assegni loro come scopo finale, come ideale l'abolizione della lotta. Ma la libertà fuori della lotta è il polmone fuori dell'aria, è la materia fuori della gravità. La libertà fuori della lotta è appunto la libertà indeterminata, la libertà fuori del sistema, della verità e, a così dire, di se stessa. Non è neppure la libertà dell'uomo della

natura vero o imaginario che sia, perchè l'uomo della natura se vuole affermare la sua libertà deve lottare colla natura, e lottare con questa lottando con se stesso ed entro se stesso. Il fatto si è che il campo vero e assoluto della lotta non è la natura ma lo spirito, ed per ciò appunto lo spirito è il campo della libertà. La forma, i gradi e l'intensità della lotta possono anzi debbono variare, precisamente perchè lo spirito essendo un sistema, vi sono in esso vari momenti, varie sfere che determinano questa differenza, nella stessa guisa che nella natura la forma e l'intensità de' conflitti cambiano secondo le sfere diverse della natura. Ma come il conflitto è ovunque nella natura, così ovunque è pure nello spirito, con questa differenza che nello spirito i conflitti sono più intensi e più profondi. L'uomo non è il microcosmo in quanto animale, ma in quanto spirito; vale a dire, egli non è il microcosmo che in quanto riepiloga e riproduce in sè le contradizioni della natura, e che lottando giusta la sua propria essenza, la sua idea speciale, combinando, in altra parola, le contradizioni della natura colle sue speciali contradizioni, si svincola dalla natura e realizza il regno dello spirito e della libertà. L'uomo, dicesi, è nato nel dolore. Il che è vero. Ma nascere nel dolore non è una degradazione, un male, anzi un bene e un privilegio, il privilegio della libertà, perchè si è più liberi nel dolore che nel piacere, ed il piacere stesso non è vero piacere, piacere razionale e compiuto, che in quanto è figlio del dolore. Il primo vagito del fanciullo che esce dal sen della madre, che si distacca cioè dalla natura, è un grido, un grido di dolore, e per ciò stesso il primo vagito, la prima affermazione della sua libertà. Il fanciullo grida e piange perchè sente già sorgere in sè quelle lotte ch'egli dovrà combattere, e nelle quali si dispiegherà e si attuerà la sua libertà. E questo grido è come l'eco di quell'altro e più alto grido, il grido ed il giubilo della vittoria e del trionfo. Perocchè se la libertà è più

nel dolore che nel piacere, e non è nel piacere che in quanto questo è in qualche modo generato dal dolore, la pace ed i godimenti della pace non saranno la pace ed i godimenti dell'uomo libero che in quanto sono il frutto del sudore, delle fatiche e della lotta. La qual cosa se è vera dell'individuo lo è ancor più delle nazioni. Onde le nazioni veramente libere sono le nazioni battagliere, le nazioni che sudano, si affaticano e consumano combattendo, e combattendo nelle varie sfere dello spirito, ma anzitutto sul campo di battaglia non meno che nelle alte sfere dell'arte, della religione e della filosofia. Dissi si consumano, perchè la grandezza delle nazioni non si misura alla stregua della loro durata. Al contrario le grandi nazioni non son quelle che durano, bensì quelle che passano, appunto per ciò che in esse arde quello spirito, quel fuoco di libertà che le logora e le consuma. E consumandosi esse si consumano non per se stesse ma per altri, per il bene cioè e la libertà dell'uman genere, nel che sta il vero amore. Ed è questo che le fa vivere immortali non solo nella memoria, ma nello spirito de' posteri. Onde si può dir di esse che rinascono a nuova vita morendo. E che in queste lotte mondiali le nazioni siano vincitrici o vinte, esse non hanno meno ben meritato della libertà e della umanità, poichè anche cadendo l'uomo libero si distingue dal servo e codardo. Anzi, guardando più addentro nella cosa, si vedrà che il vincitore non potè trionfare che combattendo il vinto, e che la sua vittoria non è una vittoria eroica che in quanto il vinto appartiene alla stessa stirpe, alle stirpe degli eroi. E si aggiunga che sopratutto in questi scontri eroici si verifica il *Græcia victa tulit Latio leges,* che i varii spiriti, cioè, delle nazioni si uniscono e si compenetrano, e che da questa compenetrazione si sprigiona la nuova fiamma, il nuovo e più alto spirito di libertà. Onde, lo ripeto, le nazioni veramente libere e maestre di libertà sono le nazioni battagliere, le quali per ciò hanno non

solo il diritto, ma la forza di comandare e di governare le altre. Perocchè qui il diritto e la forza sono inseparabili, e sono inseparabili perchè in queste nazioni vive il principio di ambedue, lo spirito vivente della storia, quello che fa e disfà le nazioni e che facendole come disfacendole rinnova e allarga il campo della libertà. Quindi la forza non è qui la mera violenza, la forza indisciplinata e bestiale, come taluni se la rappresentano, ma la forza disciplinata, la forza trasformata e spiritualizzata dal lungo e profondo lavorìo dello spirito, una forza che non solo è stromento di libertà, ma che inalzandosi anch'essa al di sopra della natura, si è fatta libera. Ed è in questo senso che la forza fà la libertà e l'indipendenza delle nazioni. E qui anche meglio si scorge, per dirla di passaggio, quanto falso, dannoso, antirazionale ed antistorico sia quel concetto di equilibrio che si vorrebbe imporre alle nazioni. Siffatto equilibrio è come la libertà indeterminata un'astrazione, e a così dire un nulla, ma se potesse attuarsi sarebbe quanto havvi di più ripugnante allo spirito ed alla libertà. Equilibrare le nazioni vuol nè più nè meno dire immobilizzare ed imprigionare lo spirito delle nazioni entro abitudini, istituzioni e forme morte ove appunto la libertà si pietrifica e si estingue.

Ora se lo spirito e l'unità dello spirito è, come quella della natura, e più di quella della natura, nella contradizione, chiaro si vede come sopprimendo la contradizione si sopprimono i varii rapporti delle sue parti, cioè a dire, la sua unità. E difatti quella lotta, che ho delineato a grandi tratti e toccando solo certi punti dello spirito, si rinviene, come l'ho già notato, sotto varie forme in ogni suo punto, ed in ogni suo punto essa è quell'elemento mediante il quale si svolge l'unità e l'energia dello spirito. Perchè se, per via di esempio, nel lavoro, qualunque ne sia il campo e la forma, tolgo la lotta, l'unità del lavoro, il prodotto, svanirà e con esso il

lavoro stesso e quella libertà che si realizza nel lavoro. Ovvero, se nella sfera giuridica cancello la lotta del precetto e della disobbedienza o violazione del precetto, non solo il precetto e la disobbedienza, ma la pena, la legge cioè e la sfera giuridica intera spariranno, e quella libertà che la giustizia promuove ed assicura perirà nello stesso naufragio. E lo stesso avverrebbe di ogni altra qualsiasi sfera o attività dello spirito.

IV.

Se la cosa sta così, se cioè la libertà vive nella lotta, ne siegue che la forza è la compagna indivisibile della libertà. Il che si può già desumere da quanto precede. È chiaro difatti che non si può combattere senza la forza. I fiacchi non combattono, i forti solo combattono. Quindi solo i forti sono i veri atleti della libertà. Se i forti vincono, la ragione si è che debbono vincere, e debbono vincere appunto perchè son forti. Forza, diritto e libertà son cose inseparabili, anzi una sola cosa. Ma in questi tempi di analisi sottile si assottigliano e si sminuzzano tanto gli esseri che se questi non fossero tenuti uniti da quell'aurea o ferrea e benefica catena che fa l'unità stessa dell'universo, si risolverebbero in nulla, e la libertà la prima. Se si dicesse a taluno che Epicuro è il suo Dio, son certo che se ne sentirebbe offeso. Eppure giammai forse si fu così invaghiti di Epicuro quanto ai nostri giorni. Epicuro è il Dio delle generazioni presenti, e non solo il Dio del ventre, ma altresì dell'intelletto. I tempi nostri hanno la smania degli atomi, degli infinitamente piccoli, e dirò così, di polverizzare gli esseri, ed intorno a questa polvere sudano e s'affaticano per sciogliere l'enigma dell'universo. Tutto si polverizza, lo spirito e la libertà, non meno della pianta, dell'animale e della natura in genere. Cosa fa il fisiologo? Vi piglia l'animale, e armato del coltello e del microscopio ve lo taglia e ritaglia finchè l'abbia ridotto a quell'atomo organico ch'egli chiama cellula. Ed afferrando la cellula ve la getta ai piedi e vi dice; ecco l'animale, come Diogene vi gettava il gallo spennacchiato dicendo: ecco l'uomo di Platone. Se non che il gallo si avvicina più all'uomo che non la cellula o un'agglomerazione qualunque di cellule all'animale. Perocchè nel gallo havvi l'animale vero, l'animale nella sua reale unità, mentre colla cellula o

non so quale accozzamento di cellule non si potrà mai costruire l'animale. Che se dal fisiologo si va al chimico s'incontrerà lo stesso processo e lo stesso risultato. Qui l'infinitamente piccolo non è la molecola organica, ma la molecola non so se debba chiamarsi meccanica o chimica, perchè i chimici non ce lo dicono, ma in ogni modo è la molecola. Voglio dire che per il chimico la materia, anzi la natura intera si risolve in atomi. La forma determinata, la natura specifica, e anzitutto l'ordinamento, l'unità sistematica della natura è anche per lui una mera agglomerazione di atomi. Ora questo è più o meno l'epicureismo. E lo stesso epicureismo s'incontra nel campo dello spirito. Qui l'infinitamente piccolo, l'atomo è l'io, non il vero io, l'io veramente libero, ma quell'io astratto e selvaggio di cui si è già fatto parola, l'io nella impotenza e servitù della sua solitudine. E qui appunto avviene l'analisi, lo spezzamento cioè dell'unità della forza, del dritto e della libertà. Ed infatti rinchiudendomi nell'infinitamente piccolo del mio io, io mi distacco violentemente dal dritto e dalla legge e dalla forza ch'è nella legge, e per ciò stesso dalla libertà. E per nascondere il vacuo in cui son caduto e fare illusione a me stesso e agli altri, vo recitando la solita tiritera, che il mio io è sacro ed inviolabile, che la sua libertà sta in questa inviolabilità, che la forza è quanto havvi di più opposto al diritto ed alla libertà, ed altre cose simili. E generalizzando queste astrazioni e questa rettorica, e trasportandole nelle varie sfere della vita sociale vo spezzando e separando dapertutto questi termini, e dico e insegno che il dritto e la forza della giustizia e nella giustizia son cose diverse, che lo Stato ha, è vero, certi diritti, ma che per farli valere non deve adoperare la forza, e che, essendo io inviolabile, egli non può impormi il sagrifizio della vita nè nel campo giuridico, nè sul campo di battaglia; e se si ammettono le lotte, si aggiunge che le lotte della libertà sono le gare pacifiche, le gare de'commerci, delle arti e della scienza.

Ma l'io che così parla è appunto l'io selvaggio, e che è fuori del dritto e della libertà, e quindi fuori anche di quella forza razionale ch'è la forza del dritto e della libertà, e che essendo fuori di questa forza razionale, si trova collocato nella sfera della violenza, di quella forza bestiale, cioè, cui vuole e crede così sottrarsi. E difatti, io sono, dicesi, inviolabile. Già non è vero che lo sia, almeno nel senso in cui qui lo si vuole intendere, perchè la mia inviolabilità è limitata, il che vuol dire violata in ogni istante e in mille guise. E se per non so quale sforzo violento di astrazione mi pongo nello stato di natura, la mia inviolabilità sarà più violentemente violata dalla natura che non lo è dalla società. Ma supponiamo che sia inviolabile. Come lo sono e posso esserlo? Perchè non basta dire e gridare, non mi toccate, io sono inviolabile, ma fa duopo affermare ed attuare la propria inviolabilità. Ora gli è chiaro che io posso affermarla ed attuarla solo nella legge e per la legge, vale a dire in quanto abdico e cancello in me l'io della natura, quell'io che non è propriamente parlando l'io, ma quel tenebroso despota, *der dunkele Despot*, come l'appella Rückert (1), quell'animalità che è in me e in me insorge per sopraffare il vero io, e mi colloco nella sfera propria della mia natura, nella sfera della legge e del viver sociale. La legge fa la mia forza, appunto perchè la legge contiene e genera la vera forza, la forza libera e spiritualizzata. La legge senza la forza è una legge impotente, un'astrazione, o per dir meglio non è la legge. Tu non ucciderai. Questo precetto non è una legge, un diritto che in quanto esso è un precetto sociale, in quanto cioè viene accompagnato dalla forza non solo di persuadere gli animi, ma di farsi rispettare e di punire. Che se si dice che è un precetto divino, esso supporrà ancor più la forza, perchè Dio che è la verità e il dritto assoluto è anche la

(1) Nella sua bellissima versione del *Dschelaleddin Rumi*.

forza assoluta, ed in questo senso è onnipotente. Ed i precetti divini non sono fatti per l'uomo astratto e che vive nelle nuvole, ma per l'uomo reale e socievole, per l'uomo che vive nel campo del dritto e della legge. Onde colui che disse *Dieu est toujours avec les gros bataillons*, non disse cosa tanto strana quanto può sembrare a prima vista. Anzi disse cosa vera, ed una delle più vere, se s'intende che i grossi battaglioni non sono cosa divina in quanto grossi battaglioni, ma in quanto costituiscono quella forza disciplinata dello spirito che tutela ed attua i diritti e la libertà delle nazioni. In questo senso i grossi battaglioni sono la forza della libertà, e senza di essi una nazione potrà ben esser potente e libera, ma solo nel regno delle ciance.

Nè più esatto è il rappresentarsi le gare de'commerci e della scienza come gare pacifiche. E che forse ne'commerci non interviene la forza? Togliete la forza che li protegge, e che è pronta a far sentire la mano della nazione a colui che vorrebbe intralciarli, e i commerci cadranno come ogni altra cosa. D'altronde è uno dei tanti errori il credere che i commerci sieno uno stromento di pace. Al contrario, appunto perchè ravvicinano ed uniscono, sono al pari di ogni altro interesse una causa di conflitti, non meno che di amistà fra le nazioni. E lo stesso dicasi della scienza. Le gare della scienza non sono gare pacifiche, ma pacifiche e guerresche ad un tempo, e più guerresche che pacifiche. Perocchè è la scienza anzitutto che muove lo spirito e la libertà del mondo, e quindi suscita i più intensi conflitti. Si parla di civiltà. Ma qual'è la civiltà antica o moderna che non sia guerriera? E cosa è la civiltà se non anzitutto la scienza? Ne siegue che le nazioni le più libere e le più colte sono anche le più guerriere.

Dico adunque che forza, diritto e libertà sono una sola e medesima cosa, e ciò nel senso non solo che il dritto e la libertà non possono affermarsi ed attuarsi senza la forza, ma che sono il prin-

cipio e il fine della forza. Onde a quella guisa che non è la natura il principio ed il fine dello spirito, ma è al contrario lo spirito il principio ed il fine della natura, alla stessa guisa non sono i grossi battaglioni che generano il dritto e la libertà, bensì il dritto e la libertà che generano i grossi battaglioni.

Ma la forza del dritto e della libertà è incompiuta, non è la forza veramente libera, se come avviene sovente e sventuratamente troppo sovente, si dimentica il compagno indivisibile del diritto, il dovere. Il diritto e il dovere sono due momenti di una sola e medesima idea. Essi non sono due termini legati soltanto da un certo rapporto estrinseco, ma sono l'uno nell'altro. Il dritto senza il dovere potrà chiamarsi diritto, ma non è il diritto. È il dritto astratto e virtuale non è il vero diritto. Il dovere è il momento negativo del dritto, e per ciò appunto il suo compagno indivisibile, come l'ombra è il momento negativo della luce, e quindi quanto havvi di più affine alla luce, o come il dolore è il momento negativo del piacere, e quindi quanto havvi di più strettamente unito al piacere. Ma la luce senza l'ombra è la luce pura, la luce astratta, e indeterminata, e che non si determina, non diviene colore, luce elettrica, cristallo che negandosi nell'ombra. Nè, come l'abbiam veduto, il piacere può attuarsi senza una certa fatica, un certo sforzo, un certo dispiacere. E lo stesso accade nel diritto. Quel ch'è la fatica al piacere, il dovere l'è al diritto astratto e indeterminato. Il dovere è quella necessità negativa dalla quale è spinto e rinfrancato il diritto, e mediante la quale si svolge e si attua l'idea del diritto. Anche qui l'io, l'io sensibile e animale, scinde il diritto e il dovere, come l'abbiam veduto scindere la forza, il diritto e la libertà, e come scinde gli esseri in generale. E a quella guisa che nella sfera della vita sensibile, rompendo l'unità della idea che si attua nel piacere e nel dolore, si piglia il piacere e respinge il dolore, così rompendo l'unità del diritto e

del dovere si piglia il diritto, perchè appunto più astratto, e perciò più facile e più piacevole, e si discarica della fatica e del peso del dovere. Io ho il diritto di suffragio. E questo diritto trovo ch'è piacevole averlo. Ma se non voto? Se per indifferenza o pigrizia io lo getto come uno scartafaccio nel sacco, continuando però sempre a vociferare che ho il diritto di votare, e che nessuno ha il diritto di togliermelo, cosa diverranno quel diritto e quella libertà che in esso son riposti? Questo diritto adunque non si attua che in quanto a lui si aggiunge il dovere di esercitarlo, e di vincere quegli ostacoli che ne impediscono l'esercizio. Ovvero è piacevole assidersi sulla cattedra o sul seggio curule di padre coscritto o di reggitore dello Stato, o di comandare eserciti. Ma cosa addivengono anche questi diritti se non insegno, non governo, non comando, se al dritto cioè non unisco il sentimento di dovere insegnare, governare, comandare, e di attuare in tal guisa l'idea dell'insegnamento, del governo, del comando nella realtà e verità della sua natura? E ciò non basta. Non basta, perchè il dritto e la libertà si compiano, disimpegnare il proprio ufficio, ma bisogna di più saperlo disimpegnare, bisogna in altra parola esser penetrati di questo anche più alto e più difficile dovere che per votare, insegnare, governare, comandare, esercitare un ufficio o diritto qualunque si deve aver presente il *quid valeant humeri quid ferre recusent*, in altra parola possedere quelle doti, quelle attitudini e quel sapere che dalla natura speciale di ciaschedun ufficio si richiede, altrimenti in una società potrà avervi abbondanza, anzi sovrabbondanza, pletora di votanti, d'insegnanti, di governanti e di generali, vale a dire, il simulacro ingannevole e letale della forza, del diritto e della libertà, senza che per ciò vi sia la vera forza, il vero diritto e la vera libertà. Quindi quella società è forte e libera ove ciascuno dall'alto al basso adempie seriamente ed alacremente al suo dovere, e si sente pago, forte e libero nell'adempierlo.

V.

Se non ci siamo male apposti in quanto precede, se è vero, cioè, che nei conflitti stanno la vita, la libertà e l'unità dello spirito, a tal segno che tolti i conflitti si toglie lo spirito, se di più la libertà e il diritto, quale l'abbiamo definito, vale a dire, strettamente congiunto al dovere, e la forza sono indivisibili, che dovremo pensasare della Chiesa e dello Stato e della loro libertà? La libertà, il dritto e la forza che in essi sono, come quelli altresì che da essi derivano saranno nel conflitto o nella separazione? E quando dico forza e libertà non intendo dire la libertà e la forza dell'uno o dell'altro, della Chiesa che se ne va a destra verso lo spirituale, e dello Stato che se ne va a sinistra verso il temporale, ma la loro mutua forza e libertà, le due forze e le due libertà che si sorreggono e si compenetrano appunto combattendosi. Cosa si direbbe di un governo costituzionale ove non vi fosse opposizione? In siffatto governo, è vero, la conciliazione sarebbe facile, anzi sarebbe bella e fatta. Ma sarebbe la conciliazione della servitù e della morte di quella libertà ch'è nella essenza stessa del governo costituzionale. Ora se la cosa è tanto vera e tanto seria quando si tratta del governo costituzionale, lo è ancor più quando si tratta di un più alto rapporto qual è quello della Religione e dello Stato. Onde se sopprimendo il conflitto nel governo costituzionale non rimarrà che lo scheletro, la caricatura della libertà e del dritto che da questa forma politica emanano, così sopprimendo i conflitti della Chiesa e dello Stato si chiuderà la fonte di quella più alta libertà e di quel più alto dritto che nasce dai loro rapporti.

La quistione è questa. È assurdo, l'abbiamo già veduto, e lo vedremo anche più chiaramente procedendo, voler separare la Chiesa e lo Stato, perchè nè possono nè debbono separarsi. Abolite la

religione, ed allora la separazione sarà compiuta. Ma se abolire la religione è altrettanto impossibile, anzi più impossibile di quello che separarla dallo Stato, l'unione della Chiesa e dello Stato n'è la conseguenza inevitabile. Abolite le religioni di Stato, ricorrete a non so quale estremo provvedimento legislativo per separare la Chiesa e lo Stato, essi si ravvicineranno, e si daranno la mano dietro le vostre spalle e al di sopra della vostra testa, se posso così esprimermi, e ciò perchè sono uniti da quella necessità, da quella idea sistematica che costituisce l'unità e la vita dello spirito, ed essendo congiunti in quella idea essi debbono più o meno congiungersi nella realtà. Il che significa che non può avervi società ove sotto forma e in gradi diversi questa unione non avvenga, e non avvenga tanto nella sfera propria della Chiesa e dello Stato quanto nell'individuo. Perocchè io individuo mosso ed accecato da non so quale illusione, qual passione o qual interesse potrò gridare contro la Chiesa e lo Stato, potrò spingermi infino a desiderarne non solo la separazione bensì l'abolizione, ma se ne'momenti di calma e di riflessione prenderò a considerare freddamente la cosa e me stesso, vedrò che non posso altrimenti separare la religione e lo Stato che spezzando in qualche modo l'unità del mio essere, perchè essi sono in me strettamente uniti, ed in questa unione nacqui, fui educato e son divenuto quel che sono. Onde quello spirito di libertà ch'è in me, siasi pure modificato ed allargato, io lo debbo a questa unione, a quella stessa guisa che debbo la mia esistenza alla unione dell'anima e del corpo.

Se adunque la Chiesa e lo Stato sono uniti dal laccio indissolubile e adamantino della idea, di quella idea che generandoli li differenzia e li unisce ad un tempo, ne siegue che il loro conflitto è anche esso figlio di una necessità ineluttabile, e per ciò stesso è fonte di forza e di libertà.

VI.

Ma come avviene, si dimanderà, questo conflitto? E su qual legge, su qual necessità è fondato? E come da questa necessità possono scaturire la forza, il dritto e la libertà? Ed in questo conflitto la Chiesa e lo Stato s'incontrano come due sfere, due potenze uguali, ovvero come due potenze disuguali? E se disuguali chi de' due tiene il più alto posto? Chi de' due determina e disciplina l'altro? Ecco le questioni più speciali e più determinate che dobbiamo ora esaminare, ed esaminandole, quei punti intorno ai quali abbiamo già discorso andranno anche essi vieppiù elucidandosi e determinandosi. Innanzi però di rispondere alle suddette questioni, stimo opportuno preparare la via e sgombrarla di certe difficoltà e di certi dubbi che potrebbero sorgere, e turbare il corso delle nostre ulteriori indagini, esaminandone un'altra a dir così collaterale, ma che non pertanto si rannoda alle precedenti.

Altra volta ed infino ai nostri giorni dire Chiesa e dire religione era dire la stessa cosa, in altra parola, non era venuto in mente ad alcuno di separare la Chiesa e la religione e di rappresentarsi la religione come una istituzione che possa esistere senza la Chiesa. Ma quell'analisi minuta e degl'infinitamente piccoli di cui si è non ha guari parlato va oggidì intromettendosi anche fra la religione e la Chiesa non so con quale scopo, forse per disfarsi della Chiesa prima, e della religione dopo, ma in ogni modo per dividerle e far sì che la religione possa essere senza la Chiesa. Gli analisti di questo fatto non niegano la religione, anzi ne sono caldi promotori, ma sostengono che la religione non abbisogna della Chiesa, che il sacerdozio non è un ministero, una funzione speciale, che l'insegnamento religioso può distribuirsi senza l'intervento del sacerdote, di un individuo, cioè, fornito di una educazione e di un

dritto speciale di distribuirli, che quindi quella organizzazione e quella disciplina che costituiscono la Chiesa non sono affatto essenziali alla religione, ma sono elementi accidentali ed avventizi, un esantema religioso che fa duopo recidere. E per avvalorare questa dottrina si aggiunge che in fondo la religione non è che la morale, che lo scopo vero ed essenziale della religione è di moralizzare, e quindi per insegnarla si richiede soltanto quel grado di cultura che se non tutti molti posseggono in una colta società. E risalendo all'origine del cristianesimo essi fanno osservare che Gesù Cristo fondò una religione, e non una Chiesa, e che i fondatori della Chiesa si sono allontanati dallo spirito del loro maestro. E da ultimo, che nell'Evangelo la parte essenziale, quella veramente utile e prattica è la morale, vale a dire, il decalogo, il discorso sulla montagna e le parabole, ma che la parte metafisica, transcendente e mistica bisogna metterla da banda, e l'umanità non ha che farne.

Coloro che professano siffatta dottrina, che, come si può vedere, è una specie di quaccherismo esteso alla religione in generale, sono mossi da un lato dal concetto che si formano della religione, ma dall'altro senza dubbio dallo stato presente del mondo. Ed invero cieco sarebbe colui che chiudesse gli occhi al fatto che le religioni positive, come si chiamano, vale a dire, le Chiese, sia la cattolica, sia pur anche in un certo senso la protestante non sono più in armonia coi nuovi bisogni dello spirito; ch'esse non hanno più sulla coscienza un'azione efficace, preponderante e tale che l'uomo ad esse si rivolga per rinvenirvi quel soddisfacimento, quel conforto e quella quiete di cui va in cerca in mezzo alle lotte ed alle disillusioni della vita; e che fra essi e la coscienza della umanità è sorto non solo un conflitto, ma una disproporzione a dir così infinita, disproporzione che in taluni genera l'indifferenza, la frivolità e lo scetticismo, in altri il disprezzo della religione, in tutti un

vuoto, una irrequietezza che nè i godimenti della vita, nè l'attività febbrile de'nostri tempi, nè i più strepitosi avvenimenti riescono a calmare. È un momento nella Storia che ci ripone in mente quello in cui nacque il cristianesimo. Ora non è da meravigliare che in qnesta condizione morbosa dal mondo molti siano i medici che accorrono e si affaticano intorno al malato. Ma, come avviene in casi simili, essi non s'intendono nè sulla qualità, nè sul grado della malattia, nè sulla medicina più idonea a curarla. Perchè secondo taluni la malattia è mortale, è la cancrena, e non v'ha rimedio, umano o divino che sia, che possa salvare questo membro della umanità. Quindi altro non rimane se non farne l'amputazione. E secondo costoro questo sarebbe anche il solo mezzo di salvare il resto. Altri non vedono la cosa nella stessa guisa. Riconoscono, è vero, che il caso è grave, ma non disperano. Che anzi si accordano in questo che gli si può prolungar la vita, e che si debbono usar tutti i mezzi per prolungargliela. Perchè, dicono essi, già ci sta, e ci è stato sempre, e poi recidere un organo sì grosso sarebbe una operazione tanto pericolosa da mettere in periglio l'organismo intero. Di più è un organo che come tutti gli organi, la parola stessa lo dice, ha il suo perchè. Il perchè del corpo sta nel fornire uno stromento all'anima. Il perchè della religione sta nel fornire un *istrumentum regni*, uno stromento di governo. Si deve adunque guarirlo ad ogni costo. E fin quì i medici della seconda categoria si danno la mano. Ma ove incominciano anch'essi a voltarsi le spalle è quando si viene alla scelta dello specifico che deve operare la difficile e tanto desiderata guarigione. Perocchè, come già lo sappiamo, chi propone il rimedio eroico di rompere ogni legame fra la Chiesa e lo Stato, chi quello di separarli sì, ma di riconciliarli allo stesso tempo nella libertà, e chi infine quello di abolir la Chiesa, e di ridurre la religione ad una specie di catechismo, di morale popolare che ognuno, anche il bec-

cajo ed il pescivendolo se tocca loro la buona sorte di ricevere una infarinatura di coltura potranno insegnare.

Questo ultimo metodo curativo, fa appena bisogno rammentarlo, dobbiamo ora esaminare. Ma non sarà inopportuno di far prima notare il ragionamento che a parer mio il malato potrebbe tenere a tutti questi dottori. Voi dottore A, potrebbe dire, dichiarate il mio male incurabile; voi dottore B dichiarate che lo specifico che può sanarmi è la libertà; e voi dottore C che se voglio sfuggire alle unghie della morte debbo mandare in aria tutte le Chiese e non mostrarmi più fra le nubi del dogma e della metafisica, ma qual umile pedagogo di morale. Ebbene io vi dico a voi tutti quanti siete: *medice cura te ipsum;* io non ne voglio sapere nè della vostra diagnosi nè delle vostre ricette. Voi non m'ispirate la menoma fiducia, i vostri rimedi non son fatti pel mio stomaco, e voi non avete il diritto di propormeli, e molto meno d'impormeli. Questo è quanto il malato potrebbe rispondere. E a me sembra che la sua risposta non sia poi tanto irragionevole quanto taluno potrebbe credere, anzi che sia quale deve essere, e guardandovi più addentro, che a siffatti rimedi si possa applicare il noto detto, che il rimedio è peggiore del male. Perchè se io nè scultore nè pittore impancassi da Fidia o da Raffaello, e volessi farla con essi da maestro intorno all'arte loro, Raffaello e Fidia avrebbero il diritto di mettermi cortesemente o scortesemente alla porta. Ovvero, se il mio mestiere essendo quello di fabbro o di calzolajo, mi pigliasse il ghiribizzo di atteggiarmi a filosofo, e di volare, non so su quali penne, nelle aeree regioni ove spaziano Platone ed Aristotile, questi potrebbero a buona ragione dirmi, di grazia, levati di quà, e va a batter l'incudine o a tirar lo spago. Ora a me sembra che cotesti dottori dimentichino anch'essi in questa cura il *nec sutor ultra crepidam.* Perchè, per esempio, a colui che vuol guarirlo colla libertà, il malato potrà dire: in no-

me di chi mi proponi tu questo rimedio? E chi ti da il diritto di propormelo? È forse la Chiesa? No certo, perchè in tal caso me lo proporrei io stesso, e non avrei affatto bisogno di te. O sarebbe forse lo Stato che quì ti manda? Ma lo Stato dovrebbe rammentarsi il *nemo dat quod non habet*. Egli mi propone di fatti un rimedio che non può darmi, e che non può darmi per la buona e semplice ragione che non ha il diritto di darmelo. E non avendo il diritto di darmelo, non mi dà quel che mi promette o crede darmi, e quèl che mi dà, me lo impone e me lo fa tracannare mio malgrado, usando così quella forza che non è la forza del diritto, ma la violenza. Onde la libertà che mi fa ingojare non è la libertà, ed in ogni modo la mia libertà, quella che al mio stomaco si conface e che potrebbe risanarmi, ma un non so che di sì amaro, di sì indigeribile e di sì irritante che se mi entrasse nella gola ne rimarrei strozzato. Non so cosa penserà il lettore di quest'argomentazione del nostro infermo. In ogni modo, egli converrà che l'infermo, se lo è nel corpo, non lo è poi tanto nella mente quanto si crederebbe. Ma siccome questo è quel medico che abbiamo già incontrato, e che incontreremo di nuovo a dir così ad ogni passo sulla nostra via, lasciamolo per ora meditare come meglio l'intenderà intorno ai fatti suoi, e rivolgiamoci a quell'altro medico di cui è nostro intento esaminare qui la dottrina.

VII.

La religione e la Chiesa sono cose distinte in siffatta guisa che l'una possa andare senza l'altra, che la religione possa sussistere senza la Chiesa? E la religione può essere ridotta al suo *minimum*, vale a dire circoscritta nella cerchia della morale e spogliata di ogni insegnamento dommatico e metafisico?

Quanto alla prima questione, se si considera dal lato storico, è agevole vedere che la distinzione della Chiesa e della religione ha contro di sè tutta la storia. Imperocchè giammai ed in nessun paese si rinverrà una religione che non sia una chiesa, e presso gli antichi popoli, non solo in Oriente, ma in Grecia e in Roma, per la stretta unione della Chiesa e dello Stato, la costituzione organica della religione, cioè la Chiesa, era in qualche modo la costituzione stessa dello Stato. Quanto poi all'argomento, che ne'suoi primordi la religione cristiana esistesse senza la Chiesa, e che Gesù Cristo abbia fondata la religione cristiana, e non la Chiesa, esso non ha verun peso. Primieramente non è storicamente esatto, perchè nell'insegnamento di Cristo chiari appariscono i primi lineamenti della Chiesa. E di fatti cosa sono gli apostoli e l'apostolato se non la Chiesa? E non leggiamo nel Vangelo che « chiamati tutti insieme i suoi dodici discepoli diede loro potere ed autorità sopra tutti i demoni e di guarir le malattie. E gli mandò a predicare il regno di Dio e a guarir gl'infermi »? E se a questo luogo si aggiunge l'altro famoso. « Tu sei Pietro e sopra questa pietra edificherò la mia chiesa » non rimarrà alcun dubbio intorno alla intenzione del fondatore della nostra religione. Che se dal non aver egli fondata la Chiesa quale la troviamo costituita nei tempi susseguenti se ne vuol dedurre che non la fondò affatto e non intese fondarla, è come se si dicesse che Romolo non è il fondatore di

Roma perchè la Roma degli Scipioni o de'Cesari non è la Roma di Romolo, o che il germe non è il germe della pianta perchè la pianta sviluppata non è più il germe. Cristo fondò la Chiesa come potea fondarla, ponendone cioè le fondamenta, e lasciando al tempo ed ai suoi successori la cura d'inalzarvi sopra la Chiesa. E questa è la storia e la necessità di ogni istituzione, perchè è la necessità dello sviluppo di ogni istituzione, come di ogni essere in generale. Siffatto argomento adunque non ha il menomo valore, e non ha il menomo valore per la ragione appunto che la distinzione della religione e della Chiesa è una distinzione arbitraria e artificiale, e che in realtà non può avervi religione senza Chiesa, e l'abolizione della Chiesa equivarebbe all'abolizione della religione.

Cosa è la Chiesa? È la comunione de' fedeli uniti nella unità del principio religioso che in essi vive e si attua. E questa è anche la religione. Pensare una religione che sarebbe fuori dalla comunione de'fedeli o credenti, quale che sia d'altronde l'obbietto del loro culto, sia Budda, sia Giove, sia Gesù Cristo, è pensare una religione che sarebbe fuori della sua natura, che non sarebbe una religione. È vero che secondo il nuovo dogma che va oggidì predicandosi e di cui sembrano anzitutto menar vanto i nostri tempi, la religione non sarebbe che un affar di coscienza, un affare fra l'uomo e Iddio, e ove nessuno ha nulla a vedere, e che quindi in fatto di religione ciascuno può pensarla come meglio gli piace. Il che senza dubbio significa che se gli piace di non averne alcuna, o, se nato cristiano, di farsi adoratore di Budda, di Maometto o anche di un feticcio, egli è liberissimo di pensarla così. E per avvalorare sì singolare concetto della religione si aggiunge che altro non è la libertà di coscienza del protestantismo.

Ma questo non è la religione, e pretendere che sia la religione vale tanto questo abolirla. Questo dico non è la religione nè la vera libertà religiosa, bensì un concetto della religione e della li-

bertà religiosa nato da quel falso concetto della libertà ch'è l'abuso o, a dir meglio, la negazione della libertà. In altra parola noi incontriamo qui un altro portato di quell'io selvaggio e animale, il quale a quella guisa che si crede politicamente libero fuori della società, ed in questo stato si crea una libertà sua, un diritto suo, una inviolabilità sua, vale a dire, una libertà, un diritto ed una inviolabilità falsi ed illusorii, così creandosi una religione pel suo uso, pe'suoi scopi e per la sua convenienza individuali, ponendosi, cioè, fuori della religione si crede religiosamente libero. Ma la religione è una istituzione sociale, e quindi non è fatta per l'individuo bensì per la società, o s'è fatta per l'individuo, non lo è che in quanto questi è membro di una società, la quale non esiste come famiglia o come Stato, ma come comunione de'fedeli. Non è vero che la religione sia un affare tra l'uomo e Iddio nel senso in cui lo si vuole intendere e s'intende generalmente, nel senso cioè ch'io possa pensare di Dio quanto mi pare e piace, e che non abbia a render ragione di questo mio pensare che a Dio stesso. Siffatta religione è la religione di uno sciocco o di un pazzo, e come vi sono sciocchi e pazzi nella società, si comprende che ve ne siano anche nella sfera della religione. È un concetto questo della religione che degrada Dio, l'uomo e la libertà. Che s'imagini cosa diverrebbero le società cristiane o una società qualunque, se mai simile dottrina vi potesse allignare e prevalere. Sarebbe nè più nè meno il ritorno allo stato selvaggio. E per giustificare una sì stramba dottrina non si faccia di grazia intervenire il protestantismo perchè il protestantismo è tutt'altro, come si vedrà più innanzi. Solo quì dirò che la libertà di coscienza quale l'intende e l'ha attuata il protestantismo non è la libertà arbitraria e individuale, ma la libertà disciplinata dalla Chiesa, vale a dire, dalla Bibbia, dall'insegnamento e dalla scienza. E difatti la religione non lega solo l'uomo a Dio, ma altresì gli uomini tra loro, e Dio o lo spirito di-

vino non scende nell'uomo in quanto individuo, ma in quanto ente sociale. Onde se io non sono politicamente libero rinchiudendomi in me stesso e nella mia individualità astratta e vuota, ma al contrario vivendo in una comunanza d'interessi, di bisogni, di diritti e di doveri coi miei simili, nella stessa guisa non sono religiosamente libero rinchiudendomi in un'adorazione individuale e solitaria della divinità, e foggiandomi una divinità qualunque, ma adorando Iddio quale obbietto comune di adorazione, e quindi nella comunanza e nello scambio vicendevole della credenza e della vita religiosa. E in ciò sta appunto la religione, onde all'infuori di questo culto comune non havvi religione. Io individuo nato ed educato nella religione cristiana potrò riflettendo intorno ad essa discoprirvi limitazioni, imperfezioni, errori, e andare perfino a rinnegarla, come riflettendo intorno ad altre religioni potrò pormi fuori di ogni religione. Non voglio qui ricercare ove dopo essermi posto fuori di ogni religione andrò a collocarmi. Forse sarà nel nulla. Ma sia mi collochi nel nulla, o in non so quale altra sfera, questo è il fatto di me individuo, e guardandovi bene dell'io antisociale e antirazionale, e non dell'io razionale e socievole. Perocchè in questo io, in questo spirito havvi, fra le altre necessità, la necessità della religione, e della religione come ente sociale, cioè a dire, come costituente una certa unità dello spirito in questo spirito religioso che vive, si effonde e si perpetua nel consorzio de'credenti. E questo consorzio è la religione e in un la Chiesa. Ora la Chiesa trae seco come ogni altro consorzio, e più di ogni altro, un certo organismo, una certa disciplina e un certo insegnamento. Una chiesa che non ha nè disciplina nè un insegnamento determinato, e non solo determinato ma metafisico, una teologia, non è una Chiesa. La vera Chiesa è la Chiesa militante, la quale è appunto militante perchè in essa ferve lo spirito religioso. E la Chiesa militante è la chiesa disciplinata e che insegna.

Quindi più forte sarà la sua disciplina e più alto il suo insegnamento, e viemaggiormente essa attuerà il vero concetto della Chiesa, e per ciò stesso farà la forza e la libertà della società. Ora l'insegnamento e la disciplina sono cose indivisibili, donde anche la necessità di uomini educati e disciplinati per insegnare. E questo è il ministero sacerdotale. Insegnare è la più alta funzione di questo ministero, quella cui fan capo tutte le altre, e senza la quale tutte le altre sono forme morte e non hanno ragion d'essere. Andate, disse Gesù ai discepoli, insegnate e predicate. Questo è difatti lo scopo supremo della religione, questa la sua vita, il suo essere. Onde col sorgere e col cadere dall'insegnamento sorge e cade la vita religiosa.

VIII.

Ma qual è il contenuto di questo insegnamento? È egli vero, come lo pretendono coloro di cui esaminiamo la dottrina, ch'esso debba attenersi alla morale, ed escludere il domma ed il mistero?

La morale! Ecco un altro idolo de'nostri tempi, la panacea colla quale oggigiorno si crede poter risarcire i mali, e dar ristoro e pace all'afflitta umanità. Per me, lo confesso, non adoro questo idolo, e non ho fede in questa panacea, e ciò tanto per ragioni empiriche che teoretiche, due specie di ragioni che qui si accordano, come in generale si accordano più di quello non si crede. Perocchè, se mi è lecito far qui intervenire la mia esperienza personale, debbo dire che ogni qualvolta mi è stato concesso di avvicinarmi ad un qualche corifeo di morale e ho avuto la sorte di sorprenderlo *en deshabillé*, o anche di rimovergli un po' l'epidermide per vedere cosa vi fosse sotto, mi sono ricorsi in mente quei Sileni di cui ci parla Platone, che si vendevano in Atene, e che aprendoli vi mostravano dentro le più belle cose. Solo qui il fantoccio era, a dir così, rovesciato, perchè le belle cose erano fuori, ed il Sileno dentro. E meditando intorno a cotesti moralizzatori del genere umano, e facendo un raffronto tra essi e me ed altri simili a me, ho avuto, confesso, la vanità di pensare che noi valessimo quanto costoro ed anche alquanto più di costoro. Perchè a me sembra che io e gli altri simili a me, che moralmente parlando non siamo che Sileni, e non ci vantiamo e non pretendiamo di esser altro, vagliamo più di coloro che non essendo anche essi che Sileni come noi si mostrano ai mortali sotto il sembiante della casta Diana o del Giove Olimpico. Questo è quanto m'impara l'esperienza. E la teoria m'impara lo stesso, e di più m'impara perchè la cosa vada così nel campo della esperienza. E difatti at-

tribuire alla scienza o alla religione come obbietto speciale e supremo la morale è quanto attribuire come obbietto alla fisiologia il braccio o la gamba, o alla geometria il punto o la linea. In altra parola la mente che nella impotenza di affrontare e sciogliere l'arduo problema del vero, il che è tutt'altro che la morale, si rinchiude nella morale, e non determinando nulla, per ciò appunto che non guarda al vero, identifica arbitrariamente e violentemente la famiglia, lo Stato, l'arte, la religione e la scienza colla morale, si pone fuori di questi enti non solo, ma della morale stessa. Imperocchè nel mentre da un lato si va insegnando che la morale è la luce e la maestra della vita, e che al solo nome di passione, d'interesse, di vizio si batte il petto, si stralunano gli occhi, e si cade in convulsioni, si vanno dall'altro ipocritamente ammettendo e soddisfacendo, e si è ben costretti dalla natura delle cose di ammettere e soddisfare, quelle stesse passioni e que' stessi interessi, in una parola, quell'operare e quel pensare che si condannano in nome della morale. E ciò non si applica soltanto alle sfere inferiori della vita, ma alle più alte, quali sono lo Stato, l'arte, la religione, anzi più a queste che alle altre. Come l'arte, per esempio, potrebbe essere senza l'urto violento delle passioni, e la violazione della legge? Si parla della regione serena dell'arte. Sì, l'arte è il sereno, ma il sereno dopo l'uragano, e che contiene l'uragano; l'arte, voglio dire, vive e si svolge nell'urto delle passioni, o, più esattamente parlando, delle contradizioni dello spirito, e realizza così quella unità dell'idea, quel vero ch'è contenuto nella sua natura.

Ma supponiamo che la religione debba rinchiudersi nell'insegnamento della morale, il che per notarlo di passaggio non è avvenuto in veruna religione, perchè tutte le religioni hanno avuto i loro dogmi e la loro teologia, ed è questo che soprattutto le distingue le une dalle altre, supponiamo, dico, che l'insegnamento

religioso debba rinchiudersi nella morale. Quale morale dovrà insegnare la religione? La morale di Confucio, o di Budda, o di Epicuro, o di Platone, o degli Stoici, o di non so chi altro? No, si dirà forse: la morale che deve insegnare la religione è la morale la più perfetta, quella del Vangelo. A meraviglia. Ma cosa troviamo nel Vangelo? Vi troviamo forse soltanto la morale? E Gesù Cristo che v'insegna la morale, non v'insegna altra cosa intorno alla sua natura, ed alla natura divina in generale? E si dovrà ammettere e seguire l'insegnamento di Cristo in quanto insegna la morale, e rigettarlo in ciò che si riferisce alla natura divina, vale a dire alla parte più essenziale anzi quella che fa l'essenza del cristianesimo, e senza cui la morale stessa del cristianesimo non ha quell'alto significato che voi volete attribuirle? E chi vi da il diritto di scindere così l'Evangelo? Chi vi dice che la santità, la bellezza, la perfezione di Gesù Cristo non stia, per esempio, nella redenzione o nel suo annunziarsi qual figlio di Dio, ma nella morale da lui insegnata? E in nome di qual ragione parlate voi? In nome della vostra ragione, o della ragione? Ma la vostra ragione, le vostre vedute cioè subbiettive, individuali, contingenti non sono la ragione, e ciò che lo dimostra è appunto questo concetto che vi formate del Vangelo e della religione in generale. Imperocchè il divino, l'uno, l'assoluto, l'idea è il vero ed eterno obbietto della filosofia non solo, ma altresì della religione, obbietto che voi qui spezzate arbitrariamente per quella impotenza che ho più sopra accennata. Il che genera anche la più alta ipocrisia, ipocrisia che potrà essere involontaria scientificamente parlando, o, a dir meglio, in colui che propone la dottrina, ma che addiviene volontaria nel campo del fatto e dell'azione. Ed invero, nel mentre voi vi lusingate di fondar la religione sulla morale, sia sulla morale cristiana, sia forse su quella che con Kant chiamerete razionale, voi sottraete alla morale quel fondamento assoluto senza il quale non

può sussistere. E ciò che chiamo spezzamento, non è soltanto uno spezzamento ma una negazione, quella negazione che si risolve nello scetticismo. Sarà, se vuolsi, uno scetticismo mitigato, o a meglio dire velato e dissimulato, ma appunto perchè dissimulato è quello scetticismo donde nasce l'ipocrisia. Perocchè chi niega il più niega anche quel meno che dal più deriva. E se pretende che negando il più non niega il meno, egli inganna se stesso e gli altri, e la necessità del vero lo porrà nell'alternativa di rinunciare alla sua dottrina o di mentire. Il che avviene nel caso nostro, come avviene pur anco nel Kantismo, di cui la dottrina che esaminiamo è in qualche modo il corollario o un'applicazione particolare. Perchè quì la parte mistica che si vuole sopprimere corrisponde all'obbietto della ragione teoretica, il *noumeno* di Kant, mentre la morale che si vuole conservare corrisponde alla ragione pratica. Ora, gettando un rapido sguardo sulla dottrina di Kant, supponiamo che la ragione pratica ci dica: questo è moralmente buono e il dovere vi prescrive di farlo. Benissimo. Ma cosa si farà della ragione teoretica? Già non è vero, anzi è assurdo che la ragione pratica si distingue sostanzialmente dalla teoretica. E colui che ammette questa distinzione non si avvede ch'è la stessa ragione, o lo stesso pensiero razionale che pensa le due supposte ragioni, e che nel mentre crede di separarle le unisce. In ogni modo la ragione teoretica vuol anch'essa esser soddisfatta. Anzi il suo diritto è un diritto più assoluto di quello della ragione pratica, appunto perchè il suo obbietto è l'assoluto vero da cui separata la ragione pratica non è che una ragione formale, una ragione che non è la ragione. E difatti quando la ragione pratica mi dice « questo è moralmente buono » che valore può avere siffatto precetto senza l'intervento e la sanzione della ragione teoretica? Se, cioè, la ragione teoretica non viene a suggerirmi e a rivelarmi nulla intorno al bene, alla sua natura, alla sua esistenza essen-

ziale e assoluta, e non solo intorno al bene ma intorno al male ed ai rapporti del bene e del male, che significato veramente razionale, e quale efficacia potrà avere il precetto morale? Ovvero se la ragione pratica pretende dimostrarmi con non so quale argomento morale l'esistenza di Dio, che significato potrà avere anche in questo caso siffatto argomento se la ragione teoretica non afferma e non impara nulla intorno a questa esistenza, come anche intorno alla natura divina? Dico esistenza e natura divina, imperocchè egli è chiaro che la cognizione dell'una non può andar senza quella dell'altro, in Dio l'*esse essentiae* e l'*esse existentiae*, secondo il linguaggio dei scolastici, essendo più che in ogni altra cosa inseperabili. Ora queste considerazioni si applicano ugualmente alla dottrina in discorso. Perocchè se si spezza l'unità, il contenuto del Vangelo, e se ne fan due parti, e si dice, questa parte che appartiene alla ragione pratica, alla morale, riteniamola, e quell'altra che appartiene alla ragione teoretica, al dogma, al mistero, mettiamola da banda, non solo il dogma ed il mistero, bensì la morale stessa del Vangelo cadrà in rovine.

IX.

Ma si dirà. Come! il mistero, un campo ove allorchè la ragione umana si prova a penetrarvi si sente come fuori di sè, e non scorge che tenebre, dovrà dunque essere il fondamento e l'obbietto della religione? Ma a che prò l'uomo dovrà ingolfarsi in questa regione tenebrosa, e fuorviarsi in un labirinto donde non havvi uscita? Ed è poi singolare che nel mentre ci parlate dell'assoluto, e dell'assoluto vero come obbietto della filosofia, ammettiate nello stesso tempo che il mistero, che questo stesso obbietto cioè avvolto nella oscurità del mistero sia il fondamento della religione. Perocchè se l'assoluto è un obbietto misterioso e impenetrabile cosa diviene la filosofia? E se non è un mistero, cosa diviene la religione? Voi vi ponete dunque nella necessità di negare la religione, o la filosofia. Inoltre voi siete voi stesso convenuto che le Chiese, e non solo la cattolica, ma anche la protestante sono inferme, e poi rigettate tutti quei medici che si adoperano a risanarle, anzi sembrate riconoscere che le Chiese hanno ragione di respingerli. Come conciliate voi queste discordanze?

E difatti sono discordanze, ma sono quelle discordanze che fanno l'armonia, perchè sono nella ragione e nella natura sistematica delle cose. E primieramente all'ultima obbiezione, o dimanda, perchè io respinga tutti questi medici, mi sembra aver già dato una risposta abbastanza chiara e concludente. Perocchè se da un lato ammetto l'infermità della Chiesa, dall'altro niego che i medici e le loro medicine siano tali da poterne operare la guarigione. Anzi sono tali che se l'infermo si risolvesse a tracannarle esso non solo ma il corpo sociale intero ne andrebbe in malora. E per fare un passo innanzi dichiarando qui più esplicitamentte il mio pensiero, dirò che se mi si desse la facoltà di ottare tra l'infermo ed

i suoi medici io preferirei dividere le sorti del primo piuttosto che ingojare i rimedi de' secondi. In altra parola, e lasciando qui da banda il protestantismo, se dovessi scegliere fra il cattolicismo e la formola cavouriana, con tutta la libertà che ci promette, libertà della Chiesa e libertà dello Stato, per quanto invaghito sia e come uomo e come filosofo della libertà, mi atterrei al vecchio cattolicesimo, benchè abbia detto e ripeta ch'esso non si armonizza più coi nuovi bisogni dello spirito. E la ragione si è ch'io trovo nella Chiesa cattolica una dottrina, un insegnamento ed una disciplina determinati, e quindi quella libertà che cerco in vano nella formola in proposito, la quale appunto perchè indeterminata promette tutto e dà nulla, il che significa dir nulla o non saper quel che si dice, e quindi promette alla Chiesa ed a me e ad altri, in quanto siamo nella Chiesa, quei diritti, quella forza e quella libertà che non sta in suo potere di darci. Ecco ciò che risponderò per ora a questa obbiezione.

In quanto poi al mistero farò osservare ch'esso non è soltanto il fondamento e l'essenza del cristianesimo, ma di ogni religione, onde la storia delle religioni altro non è che la storia, vale a dire l'evoluzione e la manifestazione successiva e progressiva della potenza misteriosa che anima e muove l'universo. Ma non basta dire che la storia del mistero è la storia della religione, perchè per l'intimo e indissolubile legame che unisce la religione colle altre sfere dello spirito, il vero si è che la storia del mistero è la storia della umanità. Ed infatti ove sarebbe la storia dell'India e della Persia senza il mistero contenuto ed insegnato nei Vedas e nello Zend-Avesta, mistero che ha fatto e disciplinato questi popoli, e donde sono scaturite e si sono svolte la loro poesia, la loro scienza, le loro istituzioni politiche, in una parola, la loro storia? E la storia della Grecia e di Roma ove sarebbe anch'essa senza la teogonia e la mitologia greca e romana, e anzitutto la greca, di cui

la romana non è in qualche modo che una imitazione e un eco; ove sarebbe senza il mistero sotto quella forma che ha rivestito nelle dottrine teogoniche e mitiche di queste nazioni? Il che è vero di ogni nazione, e delle nazioni cristiane, non meno che delle antiche. Il principio supremo che ha generato e foggiato le nazioni cristiane non è la morale, ma il mistero. Certo la morale entra nella vita delle nazioni cristiane, per quella parte che le spetta, come vi entrano altri bisogni, altre determinazioni, e come tutto più o meno entra nella vita delle nazioni, ma il principio specifico e culminante, il motore della vita cristiana non è la morale, bensì il mistero. Toglietė il mistero, vale a dire, il dogma della trinità, della incarnazione e della redenzione, e voi decapitate il cristianesimo, e questo cristianesimo decapitato colla sua morale non varrà più, anzi varrà meno del bramanismo e del buddismo appunto perchè in queste religioni oltre alla morale vi ha l'insegnamento mistico e trascendente. Togliete il mistero e voi cancellate d'un tratto la storia della civiltà cristiana, della poesia e dell'arte cristiana in generale, delle eroiche gesta e delle conquiste che i popoli cristiani hanno compiuto sia sui campi di battaglia, sia nel campo della scienza. Il mistero! Nulla di più facile dire ch'è un mito, una favola, buona solo per i gonzi. Ma chi così parla non sa quel che si dice, e parla così perchè ignora la storia e se stesso, ed ignorando la storia e se stesso, cioè la natura della umanità e dello spirito, nel mentre crede negando il mistero affermare il suo sapere e la sua libertà, altro non afferma in realtà che la sua ignoranza e la sua servitù. Ed è questa, mi duole il dirlo, l'attitudine frivola e superficiale che tengono in generale le menti, e non solo le incolte ma le colte, anzitutto in Francia ed in Italia. La religione sì, ve ne vuole una, e poichè ne abbiamo una atteniamoci a quella che abbiamo, ma di grazia lasciate dormire in pace il dogma della trinità, ed altre cose simili che lungi di at-

trarre le coscienze alla religione ne le distornano. E siffatto criterio religioso che domina presso queste nazioni è quello, per dirla di passaggio, che ha essiccato in esse la fonte de'forti studi teologici, e fa sì che ai lavori giganteschi della esegesi germanica, lavori che si rannodano al movimento generale del pensiero e del sapere germanico, queste nazioni hanno nulla o poco da porre a fronte, e l'Italia ben meno della Francia. Perchè in Francia si è risvegliato da parecchi anni un certo fervore per gli studii teologici ed esegetici, come l'attestano i lavori di Guignaut, di Rénan, di Salvador, di Réville, di Nicolas e di altri. Ma qualunque possa esser il pregio di questi lavori egli è chiaro che anche essi debbono la loro origine alla spinta data dalla esegesi germanica a quest'ordine d'indagini, che in fondo non ne sono che una imitazione o una riproduzione, e che si può dire di essi non essere un frutto indigeno, un frutto che tragga le sue radici, il suo sapore ed il suo profumo dallo spirito francese.

Vediamo. Il mistero è la leggenda, il mito, la favola. Supponiamo che ciò sia, ed ammettiamo anche che l'elemento favoloso s'intrometta nel mistero, che sia l'involucro che riveste e nasconde l'essere misterioso, il velo che avvolge la Dea e la sottrae ai sguardi de'mortali. Già si tratta di sapere se il mito e il simbolo non constituiscano una sfera necessaria dello spirito, e quindi di quella realtà ch'è propria dello spirito. Cosa è l'arte, per esempio, se non il mito e il simbolo? Il mito e il simbolo, voglio dire, non sono tanto essenziali all'arte quanto il corpo è essenziale all'anima, o il di fuori è essenziale al di dentro di un edificio? Ora l'arte non costituisce essa una delle alte realtà dello spirito? E lo spirito ove non havvi l'arte non è uno spirito meno compiuto, meno reale dello spirito ove l'arte riceve il suo normale sviluppo? Lo stesso dicasi della religione, con questa differenza che la religione costituisce una più alta sfera, una più alta realtà dello spirito che

non è l'arte, anzi è la religione che genera l'arte e l'adopera per manifestare ed attuare il suo pensiero. Ora se il mistero è un elemento essenziale della religione e forma l'involucro simbolico, leggendario, e, per dirla in una parola, la naturalità della idea religiosa, se il mistero dico forma questo elemento essenziale benchè estrinseco della religione, chi si avvicinerà più al vero e vivrà nel vero, il frivolo e lo scettico che dice, il mistero è una favola e si deve ricacciarlo là donde è venuto, ovvero il credente, che prendendo in sul serio il mistero e la religione vive nella fede della verità contenuta nel mistero, e cerca in essa quella luce, quella forza e quel diritto che gli vengono dal possesso della verità, il che anzitutto distingue l'uomo dall'animale? E chi de'due renderà la vista ai ciechi, e muoverà le montagne? Ecco il vero punto di vista donde debbe guardarsi la religione ed il mistero sul quale è fondata, lasciando da banda gli elementi accidentali, l'abuso, l'errore, l'illusione, l'astuzia che possono insinuarsi, e s'insinuano difatti nella religione, come s'insinuano nell'arte, nello Stato, nella scienza stessa, ma sovrattutto nella mente dell'indifferente e dello scettico il quale di altro non si pasce che dei vani suoi pensieri.

Ed invero, cosa è il mistero? Considerandolo nella sua forma più generica e più indeterminata si può dire che il mistero è la natura, non solo la natura esterna, ma la natura quale essa è nello spirito, in altra parola, quello che ho qui sopra chiamato naturalità dello spirito, cioè, il corpo, la vita sensibile e quegli elementi e condizioni naturali e sensibili che penetrano anche nelle più alte sfere dello spirito. Ora nel mentre che da un lato questa naturalità è il contrario dello spirito, dall'altro, e per ciò stesso ch'è il suo contrario, essa è quel campo ove lo spirito sviluppa ed attua la sua libertà. L'uomo nasce nella natura, vale a dire, non solo nel dolore, ma nel mistero. E come nascere nel dolore è suo

privilegio, così è anche suo privilegio nascere nel mistero. Perocchè questo dolore e questo mistero, e quelle lotte ch'essi suscitano ed in essi si compiono, costituiscono la libertà e la vita razionale dello spirito. L'uomo non è libero e ragionevole nascendo e perchè nasce uomo, ma perchè ed allorquando fa egli stesso la sua ragionevolezza e la sua libertà. Intendo dire che la ragionevolezza e la libertà non sono che in quell'atto, in quella *energia* in cui si realizzano. Quindi l'uomo non è politicamente, artisticamente, e scientificamente libero perchè nato uomo, ma perchè ed in quanto si muove nella sfera politica, dell'arte e della scienza, e attua e, a dir così, si costruisce queste sfere diverse dello spirito. Ora come la naturalità penetra sotto varie forme ed in varii gradi nelle varie sfere dello spirito, per ciò stesso vi penetra il mistero. Onde in ogni punto dello spirito sorge il mistero, il problema che lo spirito debbe porsi e sciogliere, e la posizione e lo scioglimento di questo problema costituiscono la vita e la storia dello spirito, e quindi la vita e la storia delle nazioni. Il primo mistero che il fanciullo deve affrontare, la prima lotta ch'ei deve sostenere consiste nello sciogliere dai vincoli della natura le sue membra, i suoi organi, i suoi sensi e nell'impartir loro quella forza, quella pieghevolezza e quella forma razionale e umana che si richieggono per affrontare e sciogliere gli altri e più ardui misteri della vita. L'educazione propriamente detta è il secondo mistero ch' egli incontra, e che deve parimenti sciogliere svincolando dalla natura le sue facoltà intellettuali, come ne ha svincolate le corporee. Il lavoro in generale è anch'esso una posizione ed uno scioglimento del mistero. L'agricoltura, per esempio, ha dinanzi a sè il suo mistero, la terra incolta e selvaggia, la terra che nasconde nel suo grembo oscuro quei semi, quelle potenze, quelle virtualità ch'egli deve costringere a rivelarsi, rendendo la terra fruttifera, vale a dire, spiritualizzandola. Ora più alte sono le sfere dello spi-

rito, e più alto è il mistero che vi è rinchiuso, e quindi anche più alta è la rivelazione che in esse si compie. Perocchè il mistero non nasconde solo, ma nasconde e rivela ad un tempo il suo obbietto, a quella guisa che a traverso il velo d'Iside, appunto perchè è il velo della Dea, traspare la Dea stessa. In altra parola l'involucro simbolico e l'essere che vi si nasconde sono il prodotto, l'unità di un solo e medesimo spirito il quale si rivela a se stesso in essa attuandosi. Così nell'opera d'arte l'interno e l'esterno, il simbolo e la cosa simboleggiata sono il prodotto dello stesso spirito, della stessa idea, che è appunto l'idea estetica, l'idea dell'arte. Onde è vero dire che lo spirito si rivela a se stesso nell'opera d'arte. Il che avviene anche nella religione. Il mistero religioso è ad un tempo la più alta rivelazione per ciò che in esso è contenuto il più alto obbietto, Dio, l'assoluto, l'assoluta verità. E se la religione cristiana è la vera religione ciò non è perchè essa sia la più impenetrabile, la più misteriosa, ma al contrario perchè nel suo mistero Dio si è più rivelato che nelle altre religioni, anzi in un certo senso si è pienamente rivelato.

X.

E qui il corso delle nostre indagini ci riconduce a quelle questioni (1) che ci siamo innanzi poste intorno alle relazioni e ai conflitti della Chiesa e dello Stato ed alla soluzione delle quali ci siamo apparecchiati incominciando a determinare il concetto della Chiesa o, ciò che torna lo stesso, della religione, come anche l'obbietto, il contenuto essenziale del suo insegnamento. Perocchè egli è chiaro che per determinare le relazioni della religione e e dello Stato ed i conflitti che vi sono contenuti fa duopo determinare la natura assoluta della religione e dello Stato, natura da cui derivano le loro relazioni. Ed avendo determinata questa natura e queste relazioni si potrà anche meglio rispondere a quell'altra obbiezione (2) intorno alla relazione della religione, in quanto fondata sul mistero, e della filosofia il cui obbietto è la cognizione assoluta.

Havvi una natura, una essenza assoluta della religione e dello Stato, ovvero la religione e lo Stato sono istituzioni umane, come dicesi, istituzioni cioè accidentali, contingenti e passeggiere? Ecco la prima questione che qui incontriamo. Ma posta in questi termini essa è già in qualche modo risoluta. Ed invero togliendo l'assolutezza della religione e dello Stato, si scompone l'edificio intero dello spirito e si annienta la ragione stessa. Allorchè si dice che l'uomo è un ente essenzialmente socievole e che non può esistere fuori della società, è come si dicesse che non può esistere fuori della religione e dello Stato, per ciò che questi sono quanto vi ha di più essenziale in una società. Anzi deve ritenersi che la

(1) Pag. 44.
(2) Pag. 59.

religione e lo stato costituiscono quelle due alte sfere della ragione al di sopra delle quali più non havvi che la filosofia. Dico sopra e non fuori, il che è ben diverso. Perocchè quella filosofia che si pone fuori della religione e dello Stato e che per impotenza o, per non so qual falso concetto del suo obbietto, li considera come istituzioni umane e finite e quindi come estranee al suo obbietto, si pone fuori dell'unità, del sistema, della ragione, in una parola di se stessa. E in questo senso si deve porre a principio che una filosofia irreligiosa non è la filosofia.

Ma se la religione e lo Stato hanno il loro fondamento nell'assoluta ragione, che anzi sono due sfere di questa ragione, in che, si domanderà, è riposta la loro assolutezza, in che è riposta, in altra parola, la natura intrinseca ed essenziale sì della religione che dello Stato?

Risponderò primieramente che se la natura delle cose sta nella loro idea, la natura della religione e dello Stato starà nella loro idea speciale, in quella idea che li costituisce quel che sono. E fa appena bisogno rammentare a coloro che sono alquanto versati in questa materia e nei lavori della filosofia moderna, e anzitutto della egheliana, che per idea non si deve intendere una mera forma o rappresentazione contingente e subbiettiva, ma la natura obbiettiva, intrinseca ed essenziale delle cose (1). L'idea è forma e contenuto, e forma e contenuto obbiettivi, o a dir meglio è l'unità della forma e del contenuto, del subbietto e dell'obbietto. Il contenuto del triangolo sono lo spazio, la linea e gli angoli, e la sua forma è il modo in cui tali cose sono combinate, e l'unità di questi due elementi è appunto l'idea del triangolo. Il contenuto dell'ani-

(1) Questi punti intorno ai quali la natura del presente lavoro non mi permette dilungarmi, ho ampiamente svolti in parecchi, anzi, più o meno, in tutti i miei scritti.

male sono le membra e gli organi, e la forma è il modo in cui essi sono costrutti e connessi. E l'unità di questi due momenti è l'unità o l'idea dell'animale. Togliete l'idea del triangolo e dell'animale, e voi togliete la possibilità e la realtà della loro esistenza. Perchè essi non sono che in quanto la loro idea è, ed è in essi. E lo stesso si verifica di ogni altra cosa, e quindi anche della religione e dello Stato, e più di questi che di altro, appunto perchè in questi ed anzitutto nella religione, l'idea s'inalza alla unità e alla unità assoluta. Ora l'idea per ciò ch'è l'idea è anche la necessità, e l'idea speciale di un essere è quella necessità che fa non solo che un essere sia, ma che sia quello che è, e non possa essere diversamente. Ed in questa necessità che costituisce la sua natura è rinchiusa la sua forza, e allorchè trattasi dello spirito, son rinchiusi i suoi diritti e la sua libertà. Perchè è la necessità dell'idea che determinando la natura, e quindi i limiti e i rapporti delle varie sfere dello spirito fa la loro libertà.

Ma l'idea vera e reale è, come l'abbiamo già notato, l'idea sistematica, l'idea che tanto nel suo tutto, o nella sua unità assoluta, quanto nelle sue parti è un sistema. Fuori del sistema non si ha l'idea, ma un'astrazione dell'idea, come fuori dell'organismo l'occhio e il sangue non sono il vero occhio e il vero sangue, ma una astrazione, o se vuolsi l'occhio e il sangue morti e ricaduti nella sfera della natura inorganica. Onde nè l'ente organico, nè l'inorganico, nè l'animale, nè l'uomo, nè la religione, nè lo Stato, nulla in una parola può essere ed esser rettamente e razionalmente pensato fuori del sistema, e pensato fuori del sistema non si pensa che un'astrazione.

Ma il sistema non è tale che in quanto le sue parti sono in siffatta guisa costituite che se da un lato sono identiche dall'altro si differenziano. Questa differenziazione non deve intendersi come se l'essere che si differenzia si separasse interamente da quello

da cui si differenzia. Siffatta differenziazione non è la differenziazione sistematica e speculativa, ma la differenziazione del pensiero rappresentativo e sensibile che spezza e disperde l'unità degli esseri, mentre la differenziazione sistematica o speculativa è quella giusta la quale l'essere che si differenzia contiene e riproduce in sè l'essere da cui si differenzia, e contenendolo e riproducendolo lo trasforma e lo inalza ad una più alta esistenza. Così, per via d'esempio, la natura organica differenziandosi dalla inorganica non si divide assolutamente da questa, o l'uomo differenziandosi dall'animale non si divide assolutamente dall'animale, ma appunto perchè sono momenti di un solo e medesimo sistema, di una sola e medesima idea la natura organica riproduce in sè e trasforma la inorganica, anzi è questa riproduzione, questa trasformazione e, a così dire, questo trionfo sulla inorganica che costituisce il suo differenziarsi, la sua natura specifica, la sua energia. Il che avviene in pari guisa nell'uomo relativamente all'animalità, come anche in ogni parte del sistema. Quindi lo sviluppo del sistema è ad un tempo una evoluzione ad una involuzione, vale a dire, nel mentre il sistema va svolgendosi va insieme involvendosi in se stesso, va ponendo, cioè, momenti e sfere sempre più concrete e profonde. E sono queste differenziazioni, queste evoluzioni e involuzioni che generano i conflitti, i quali appunto perchè hanno il loro principio nell'idea e nel sistema sono eterni, necessari e benefici. La natura organica non si differenzia dalla inorganica che con essa lottando, come la ragione non si differenzia dall'animalità che combattendola, onde la ragione o lo spirito compiuto non è quello che recide le passioni, ma quello che con esse lottando le soddisfa, le disciplina, e facendole sue le drizza a più alti fini. E in questo senso si deve dire con Hegel che nulla di grande può effettuarsi senza le passioni.

Ma l'ordine sistematico delle cose, questa serie di differenze

e di esseri che differenziandosi evolvonsi gli uni dagli altri e s'involvono gli uni negli altri, trae seco varie sfere e vari gradi i quali, se per ciò che essendo momenti essenziali del sistema son tutti necessari, non tutti però lo sono egualmente, non sono cioè tutti uguali in dignità e in intrinseco valore. Ciò che fa questa dignità e questo valore è l'idea, ed il posto che tiene e la funzione che adempie nel tutto. Quindi se la materia è necessaria, la forma che la determina è ancor più necessaria. Ovvero se la parte sensibile e passiva dell'anima è necessaria, la parte intellettiva o spirituale propriamente detta è ancor più necessaria. Ovvero se l'individuo è necessario perchè la società sia, la legge e lo Stato sono anche più necessari. E nel sistema della Trinità, che forma l'essenza della dottrina cristiana, se il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tutti e tre necessari, non lo sono nondimeno e non possono esserlo nella stessa guisa, e quindi nella unità e nell'armonia della loro natura non possono adempiere la stessa funzione. Il che vuol significare che havvi un ordine, un concatenamento gerarchico nel tutto, e che la forza sì del tutto che delle singole parti è riposta in questo concatenamento.

Ora dire che vi sono gradi nella necessità delle cose o, ciò ch'è lo stesso, che havvi un ordinamento gerarchico nelle cose torna a dire che il loro rapporto non è un rapporto di uguaglianza bensì di subordinazione, e che la forza e il dritto del tutto e quindi del subordinato stesso sta in questo rapporto. La forza e il diritto dell'esercito sta nel pensiero ordinatore, nel generale. È questo pensiero che a così dire penetrandolo e foggiandolo l'anima di quello spirito e v'imprime quella forma razionale che fa il vero esercito. La forza e il diritto del discepolo sta nel maestro e nella dottrina da lui insegnata, come la forza e il diritto dell'individuo sta nella legge o nello Stato. Onde, per dirla di passaggio, il *civis romanus sum* è tanto vero oggi quanto lo fu nei tem-

pi in cui venne pronunziato; e non havvi dottrina più superficiale, più inetta e più dannosa di quella giusta la quale lo Stato sarebbe fatto per l'individuo, e non l'individuo per lo Stato. Chi insegna siffatta dottrina è quel desposta tenebroso che invece di guardare al bene del tutto guarda a sè ed erige il suo io a centro del tutto e dello Stato. E seguendo questa norma si dovrebbe anche dire che Dio è fatto per l'uomo, e che essendo fatto per l'uomo esso non è il fine assoluto dell'universo, ma uno stromento che deve piegarsi ai fini umani, contingenti e individuali.

XI.

Da questo punto di vista ideale e sistematico noi dobbiamo considerare la religione e lo Stato e i loro rapporti. Già da quanto precede s'incominciano a discernere i loro veri rapporti, come cioè non vi abbia e non possa avervi tra loro un rapporto di uguaglianza, ma di subordinazione, e che in questo rapporto non è lo Stato, bensì la religione che tiene il più alto posto. E se ciò è vero, come sarà più ampiamente dimostrato da quel che siegue, si potrà anche qui, e più chiaramente scorgere quanto falsa e fallace sia la formola « libera Chiesa in libero Stato » perchè se essa ha senso, il vero come l'ho più sopra accennato (1) si troverebbe rovesciandola, dicendo cioè « *libero Stato in libera Chiesa* » mentre non la Chiesa è contenuta nello Stato, ma lo Stato nella Chiesa, e perciò non lo Stato può fondare la libertà della Chiesa, ma al contrario la Chiesa può fondare la libertà dello Stato.

Non ignoro che questo concetto delle relazioni tra Chiesa e lo Stato cozza colla opinione, o almeno con una certa opinione e un certo andazzo de' tempi. Onde non dovrò meravigliarmi delle grida che potranno levarsi contro di esso. E forse taluno leggendo questo scritto dirà ch'io sono un redivivo che ho dormito il sonno di Epimenide, e tal altro che vi si respira un certo profumo o meglio un certo tanfo di feudalismo, di medio evo o di non so qual altra vieta e rancida dottrina.

Ma confesso che questo od altro simile dire mi turba poco o nulla. Non io certo niegherò l'opinione e l'andazzo de'tempi essere una qualche cosa. Andrò anzi più oltre, ed accorderò che in un certo senso essi sono la storia, e che un filosofo che chiudesse

(1) Pag. 27.

gli occhi all'opinione ed all'andazzo de'tempi non sarebbe un filosofo, poichè si porrebbe in qualche modo fuori della storia. Ma sarebbe anche meno filosofo se si facesse pedissequo e servo dell'opinione. Anzi non è filosofo che in quanto sa sceverare nell'opinione il vero dal falso, e si pone così al di sopra dell'opinione perchè l'opinione è un libro che come tutti i libri fa duopo saperlo leggere. Ed è il più difficile dei libri, essendovi in essa un po' di tutto, ma un po'di tutto nel senso in cui si dice che *tutto è in tutto*, che tutto cioè vi è in uno stato di miscela e di confusione. È il vecchio caos che si riproduce nella sfera dello spirito. Onde piuttosto che un libro essa è l'ubbriaco di Lutero che va barcollando a destra e a sinistra e non può tenersi dritto nella sella; il Dio a mille facce che mentre credi afferrarlo ti sfugge, e ti sfugge perchè sfugge a se stesso. Chi difatti potrebbe dire ove sia, cosa voglia e cosa pensi l'opinione? Il che si verifica più nei nostri che in altri tempi, appunto perchè oggidì tante sono le sue bocche e sì confuso, sì discorde e sì assordante è il loro vociferare che se altra volta fu Nemesi la Dea che se ne fuggì sdegnata dalla terra, v'è da temere che non si allontani oggi da noi l'altra e più potente Dea, la ragione.

In ogni modo se la ragione è nella opinione vi è cosa nascosta che fa duopo discoprirvela, e per discoprirvela vi vuole un qualchè che non è l'opinione. E che vi sia un tal qualchè lo riconoscono anche coloro che si muovono nell'opinione. Perocchè vi dicono che fa duopo illuminarla. Ma se fa duopo illuminarla, ciò se ha un senso significa ch'essa è cieca e bisogna schiuderle gli occhi, e che per schiuderle gli occhi bisogna attingere ad un'altra fonte che non è l'opinione quella norma che dovrà illuminarla e ricondurla nella retta via, vale a dire, far sì che non sia più opinione, ma addivenga ragione. Donde chiaro si scorge che l'opinione quando anche non s'inganna, non s'inganna perchè è la

ragione, ma perchè la ragione ad essa aggiungendosi, illuminandola e sottoponendola al suo impero la trasforma e la fa ragionevole. Quindi l'opinione, in quanto opinione, è la Fata Morgana, la Maia ingannevole che del vero riveste solo le sembianze, e che per ciò stesso ai nostri sguardi lo sottrae e da esso ci allontana. Ecco perchè, se amiamo seriamente la scienza e la verità, l'opinione deve poco commoverci, e perchè, senza disdegnarla e perderla di vista, dobbiamo volgere altrove l'occhio per discoprirvi quel qualchè, quella norma immutabile e assoluta che inalzandoci al di sopra dell'opinione ci rivela la misura e il significato dell'opinione medesima.

Così quando si obbietta che la subordinazione dello Stato alla Chiesa è una dottrina respinta dall'opinione de' nostri tempi, io domando primieramente se questa opinione è poi tanto generale quanto si pretende. Nulla di più frequente di queste generalizzazioni, voglio dire, di vedere l'opinione individuale, o di pochi individui, o di una nazione, e di una nazione in certe condizioni limitate e passeggiere della sua esistenza trasformata in opinione universale del genere umano. E difatti se io guardo all'Italia ho un bel guardarla e riguardarla in tutt' i versi, io vi cerco in vano questa pretesa opinione generale e nazionale sia intorno alla questione di cui si tratta, sia intorno ad altre questioni. Torpore, indifferenza generale, scetticismo grossolano e volgare, opinione in pochi, ed in questi pochi opinioni diverse ecco quanto vi trovo, ma una opinione veramente nazionale io non ve la so discernere, e se altri ve la discerne vorrei che me la mostrasse. Sarà un fatto deplorevole, che dobbiamo sforzarci di far cessare, e che voglio sperare cesserà, ma tale a parer mio è ora in Italia il vero stato delle cose. Che se dall'Italia mi rivolgo alla Francia, qui l'opinione nazionale sembra, è vero, dar ragione alla dottrina che vuole sottoporre la Chiesa allo Stato, e che i Francesi con un vocabolo al-

quanto ambiguo chiamano secolarizzazione dello Stato. Dico sembra, perchè l'opinione è il sembrare e il far credere, e il far credere a se stessa e agli altri che la realtà sia qual essa la pensa e la rappresenta, mentre è affatto diversa. Il che avviene appunto in Francia. Perocchè quando vi si guarda allo stato reale delle cose, si scorge che tale è il dominio che la Chiesa vi esercita sulle coscienze che non si è lontano dal vero dicendo ch' essa domina lo Stato, se non legalmente e secondo la lettera della costituzione politica, estralegalmente e nel fatto. Laonde in Francia vi ha due opinioni, e come due coscienze, una coscienza legale e politica che vuole la supremazia dello Stato, ed una coscienza religiosa che vuole la supremazia della Chiesa. Questo è il fatto di cui vedremo meglio in appresso il significato e la causa. Infine se consultiamo sulla questione in proposito l'opinione in Germania, in Russia, in Inghilterra, la risposta ci lascerà anche più dubbiosi, e ciò per la semplice ragione che qui la Chiesa e lo Stato sono sì strettamente uniti che non si può dire cosa pensi e voglia l'opinione intorno alle loro relazioni. Ma quale che sia l'opinione, l'argomento fondato sull'opinione è sempre un argomento estrinseco e che non tocca il punto essenziale della questione. Perocchè il punto essenziale è questo: l'opinione è mutabile e s'inganna? Se tale è la natura dell'opinione, quando anche l'opinione generale si dichiarasse in questo momento in favore della subordinazione della Chiesa allo Stato, rimarrebbe sempre la questione principale ed essenziale: questa subordinazione è conforme alla natura della Chiesa e dello Stato? Che se non è conforme a questa natura, l'opinione sulla quale è fondata non può essere che un'opinione momentanea ed erronea che si deve perciò combattere e correggere.

Quanto poi all'altro appunto che questa dottrina sa di medio evo, che segna cioè un regresso, mi sia lecito far osservare che noi altri egheliani siamo come l'ape, *noi prendiamo il nostro bene*

ovunque lo troviamo, noi andiamo succhiando i fiori del pensiero e della verità non solo nel medio evo, ma in cielo e in terra e ovunque si rincontrano, fondendo poi nella idea i succhi più diversi, e componendo così quel mele squisito, il mele egheliano, il quale non è come altri meli un mero dolciume, ma un certo contemperamento di amaro e di dolce, quantunque più amaro che dolce; nel che io ravviso un de' segni che distingue l'opinione dalla verità. Perocchè l'opinione è quel dolciume che tutti ingoiano, mentre la verità è un amaro che a pochi è dato ingoiare. Checchè ne sia di ciò, questo è l'eghelianismo, il quale formando il suo mele nell'idea e coll'idea allorchè sente l'opinione accusarlo di regresso e di voler risuscitare i morti non se ne commuove, primieramente perchè sa che l'opinione chiama sovente progresso il regresso, e regresso il progresso, ed inoltre perchè se il regresso è conforme all'idea sarà un regresso nel vocabolo e nell'opinione, ma un progresso nella realtà e nella ragione. Onde anche qui quel che conviene esaminare non è se la dottrina della subordinazione dello Stato alla Chiesa è una dottrina medievale, ma se è fondata nella idea della Chiesa e dello Stato. Perocchè se fondata su questa idea, fosse anco una dottrina non solo medievale ma preadamitica, bisognerà farla rivivere, ma farla rivivere come si fanno rivivere i morti, animandola cioè di un nuovo soffio di vita; in che sta appunto il vero progresso.

XII.

E tornando ora al nostro assunto, dico che la religione e lo Stato sono fondati su una natura o ragione assoluta, e che le loro relazioni sono determinate da questa ragione la quale appunto fa sì che lo Stato debba essere strettamente unito alla religione, ma unito secondo un rapporto di subordinazione, e che in questo rapporto sono compresi ad un tempo i loro conflitti, il loro bene e la loro verità.

Già se si considera la questione anche da un punto di vista estrinseco, e che potremo chiamare punto di vista dell'opinione, si vede che il rapporto della religione e dello Stato è quale lo abbiamo definito, un rapporto di subordinazione. Cosa ci dice infatti l'opinione? La sfera della religione è lo spirituale, e la sfera dello Stato è il temporale. Ora dicendo questo essa implicitamente riconosce la supremazia della religione sullo Stato. Perchè cosa è l'uomo se non lo spirito? E in che si distingue dall'animale se non per lo spirito, e anzitutto per quelle sfere dello spirito che più si avvicinavano all'assoluta verità? Quindi se voi dite che la religione ha il proprio ed alto dominio nello spirituale non ammettete voi, lo vogliate o non lo vogliate, che lo Stato il quale non si muove che nel temporale è sottoposto alla Chiesa, come il relativo e il finito sono sottoposti all'assoluto e all'infinito?

Appunto a fin di sottrarsi a questa necessità e a queste premesse, a queste premesse ch'essa medesima pone, l'opinione si appiglia ad ogni maniera di amminicoli, di artifici e sotterfugi. Perchè vi dice: per spirituale io intendo le cose dell'altro mondo (che taluni per dare all'espressione un colore un po' più serio si degnano chiamare cose eterne) quella parte cioè o, a dir meglio, quel cantuccio della coscienza che riguarda le relazioni dell'uomo

con Dio, e dopo aver così dimagrita e dissanguata la religione ed averla costretta a rannicchiarsi in questo letto di Procuste, essa aggiunge, voi religione siete libera, solo non stendete le gambe oltre a questa frontiera, altrimenti io ve le mozzerò, incominciando qui il temporale, la provincia dello Stato. E con questa scappatoja si elude da un lato la conseguenza sopraccennata, e dall'altro si crede compiere la separazione tra lo Stato e la Chiesa.

Ora, domando io, havvi concetto più artificiale, più falso e più dannoso di questo? E cosa diviene in siffatto concetto l'unità dello spirito, quella unità in cui è riposta la vera forza della società? E lo Stato che crede trovare la sua forza e la sua indipendenza in questa separazione violenta ed in questa mutilazione della Chiesa non è egli stesso in realtà mutilato e degradato? Come! la religione il cui obbietto sono le cose eterne, vale a dire, Iddio, sarà rilegato nell'altro mondo, non si sa dove o in non so qual angolo della coscienza? E questo suo obbietto che riempie di sè l'universo, e che la mente incontra ad ogni passo ed ogni dove non avrà nulla a vedere nel così detto temporale? E la giustizia, la forza, il diritto e quella unione intima degli animi che debbono esser nel temporale, e di cui lo Stato abbisogna per raggiungere i suoi fini, donde scaturiscono ed ove trovano il loro più saldo fondamento se non in questo obbietto? E non si dica per colmare questo vuoto nel temporale che lo Stato ha la sua provincia spirituale diversa da quella della religione, la scienza cioè e la filosofia. Perocchè quando anche si ammettesse, il che non è, che la scienza e la filosofia siano nello Stato come momenti o funzioni della sua idea, esse non possono supplire la religione. La religione e la filosofia, quali e per quanto intimi siano i loro rapporti, hanno ciascheduna un campo ed una funzione speciale, nè possono l'una all'altra sostituirsi. E poi se lo Stato ha il suo spirituale perchè non vi si attiene? Perchè invece di separarsi da una com-

pagna che sembra recargli tanto incomodo non se ne sbarazza del tutto? E non sarebbe questo semplificare la questione? E non ha esso i mezzi di così semplificarla, vale a dire, la forza? E difatti egli ha la forza. Ma se non ha il diritto cosa avviene? Cosa avviene? Avviene quel che avviene in altre sfere ed in altri rapporti. Imperocchè anche il soldato o il discepolo ha la forza per incatenare e uccidere il generale o il maestro. Ma cosa avviene? Avviene che incatenando ed uccidendo il generale o il maestro il soldato o il discepolo incatena ed uccide se stesso. E poco o nulla fa che dopo avere incatenato il generale il soldato se ne venga a dirgli: generale, io ti libererò dalle tue catene purchè tu acconsenta alle mie richieste e la faccia a mia guisa; ovvero che avendolo ucciso se ne vada gridando per giustificare il suo operato ch'era ingiusto, severo, incapace. Perchè quando anche ciò si avverasse, la cosa non cambierebbe, nè egli sarebbe meno colpevole. Voglio dire che il soldato incatenando e uccidendo il generale avrebbe incatenato e ucciso la forza e l'unità dell'esercito e quella funzione che l'esercito è chiamato ad adempiere, e quindi avrebbe incatenata, fatta serva ed uccisa per quanto è in lui e la patria e se stesso. Nè la cosa andrebbe altrimenti nell'insegnamento, come non può andare altrimenti nelle relazioni della Chiesa e dello Stato. Lo Stato può aver ed usar la forza, ma per ciò che non ha il diritto, la forza che usa non è, come l'ho più sopra dimostrato (1) la forza razionale, bensì la violenza, una riproduzione della natura e dell'animalità nelle alte sfere dello spirito. Quindi accade che colpendo ed incatenando la religione egli colpisce e incatena se stesso. Ed anche in questo caso nulla monta che lo Stato per giustificarsi dica alla religione: mio intendimento non è di tenervi incatenata, ma al contrario di darvi la libertà, a condizione però che

(1) Cap. III, IV.

sia io che ve la dia, e che vi dia quella libertà che a me conviene e che stimo più opportuna per voi e per me. Perchè la religione potrà tenere allo Stato quello stesso discorso che il maestro potrebbe tenere ai discepoli. Cari discepoli, potrebbe dire il maestro, eccomi qui incatenato sulla cattedra. Ma voi, non so perchè, incominciate a venire a resipiscenza e mi promettete la libertà a certe condizioni. Vediamo. Già perchè mi avete incatenato? E incatenando me non avete incatenato l'insegnamento e quindi voi stessi? Ora però dopo avermi inflitto quest'onta e questa offesa sembrate volermi rendere i miei diritti e la mia libertà. Ma ciò solo basta per dimostrare che non siete altro che discepoli. Perchè non vedete che come io non devo a voi i miei diritti, voi non potete nè togliermeli nè rendermeli, e ch'essi restano immutabili ed illesi ch'io sia nelle catene o fuori, appunto perchè io sono il maestro e voi i discepoli, ed essendo il maestro i miei diritti io li tengo in me e da me stesso, dalla natura cioè di quella funzione di cui sono rivestito? E non vedete altresì che in siffatta guisa operando voi rovesciate le parti e travolgete l'ordine necessario delle cose? Perocchè mentre sono io che insegnandovi e generando in voi il sapere posso veramente farvi forti e liberi, voi mi caricate di catene e poi venite ad offrirmi una libertà che non potete darmi, ch'io non debbo ricevere da voi appunto perchè sono vostro maestro, e che se la ricevessi degraderebbe e annienterebbe l'insegnamento, vale a dire e me e voi. Questo è il discorso che il maestro avrebbe il diritto di tenere ai discepoli, e che la religione ha eziandio il dritto di tenere allo Stato. E qui si potrà anche meglio giudicare se m'ingannava o eccedeva allorchè incominciando dissi che il significato interno, la realtà che nasconde *libera Chiesa in libero Stato* è il suo contrario, *serva Chiesa in servo Stato.*

Il fatto si è che il vero sta nell'unione della religione e dello Stato, e nella subordinazione di questo a quella. Uno Stato ove si

inverta o si spezzi questo rapporto è uno Stato sospeso nel vano, uno Stato ove manca quel centro fisso, quella finalità, quell'ideale assoluto, quel *porro unum est necessarium* che ne lega e vivifica le parti, in una parola, è uno Stato ateo.

Ma cosa è la religione, e cosa è lo Stato? Eccoci giunti ad un dei punti culminanti del problema, punto che, difficile per se stesso, è reso anche più difficile da certe nozioni preconcette, da certi mali abiti della nostra mente, abiti ingenerati in noi da cause diverse, che non è qui il luogo di enumerare, ma che tutte vengono a far capo in questa, che noi non pensiamo l'idea, e l'idea sistematica della religione e dello Stato. Ne consiegue che invece di pensar la Religione e lo Stato e i loro rapporti quali essi sono secondo la loro natura e la loro necessità determinata e specifica, noi li pensiamo in un modo indeterminato, unendoli, per esempio, e separandoli arbitrariamente, o attribuendo all'uno quel che compete all'altro, e anzitutto guardando a certe conseguenze, a certi usi ed a certe funzioni subordinate o estrinseche, e sostituendo queste conseguenze, questi usi, e queste funzioni alla loro natura intrinseca ed essenziale. Donde nasce in noi l'abitudine di pensare e valutare la religione e lo Stato non in loro stessi, e per loro stessi e per quel che veramente sono, ma per l'uso cui si possono volgere e per l'utile che se ne può ritrarre. Così, per via d'esempio, ci rappresentiamo lo Stato come una sfera che tutto contiene, e muovendo da questa rappresentazione indeterminata ne conchiudiamo che l'arte, la religione, la scienza e la filosofia sono contenute nello Stato e ad esso subordinate. Ovvero, considerandolo da un altro punto di vista e secondo altri criterii, noi lo facciamo scendere da quest'alta sfera al di sotto dell'individuo, e diciamo lo Stato non essere altro che uno stromento fatto per l'individuo. E seguiamo lo stesso procedimento nel campo della religione. Anche qui partendo da non so qual concetto indetermi-

nato della religione, per esempio, da questo, che l'obbietto della religione è l'infinito, e poi considerando quest'obbietto infinito indeterminato dal punto di vista dell'uso e dell'utile, lo determiniamo non guardando alla sua natura assoluta, ma all'uso ed all'utile che ne possono derivare. E mettendoci su questa via diciamo che l'obbietto della religione è di moralizzare gli uomini e di renderli migliori, o di promuovere la pace tra loro, o di prepararli alla vita futura; ovvero nel considerare le relazioni della Religione e dello Stato ci rappresentiamo la Religione quel mezzo di disciplina e di governo. Tutte queste cose possono essere più o meno vere, ma non sono la religione, e quindi la religione starebbe quando anche non fossero. Anzi precisamente perchè non sono la religione, e che non ne costituiscono la natura specifica e la necessità, esse l'oscurano e la falsano, e possono per ciò stesso riuscirle dannose. Perocchè se s'insegna, per esempio, che l'obbietto della religione sta nel promuovere il buon volere e la pace tra gli uomini, e poi si vede che accade il contrario, e che non solo la religione non promuove la pace, ma che i popoli più religiosi sono anche i più bellicosi, se ne trarrà la conseguenza che la religione è impotente e fallace, e che sarà più vantaggioso non averne alcuna. Ma la colpa non è della religione, bensì di colui che ne falsa l'obbietto. Perchè la religione mai disse, nè dice e non può dire che promuove la pace. Questo essa non lo dice, ma glielo si fa dire travisandola e mutilandola, e mutilandola ne'suoi insegnamenti come nella storia, citando non so qual fatto o qual luogo, ed ignorando o sopprimendo altri fatti o altri luoghi che dimostrano il contrario. Onde il vero è che la religione insegna e promuove tanto la guerra quanto la pace, e che il vero Dio non è nè il Dio della pace nè il Dio della guerra, ma d'ambedue.

Nè più esatto è il dire che l'obbietto della religione sia di render gli uomini migliori, almeno nel senso in cui ordinariamente

s'intende questa espressione, nel senso cioè che il paradiso terrestre e l'innocenza preadamitica sarebbe l'ideale dell'umanità. Anche questa dottrina nessuna religione l'ha insegnata, e la religione cristiana meno delle altre. Perocchè l'incarnazione e la redenzione, se non sono tutta la religione cristiana, ne sono però uno dei suoi elementi essenziali, e senza il quale essa non sarebbe quel che è, anzi non sarebbe. Quindi la caduta, la colpa, il peccato ne sono anch'essi elementi essenziali, altrettanto essenziali quanto la redenzione. Taluno dirà forse che ne sono gli elementi negativi, ma non positivi e finali. Ma queste distinzioni nello stato attuale della scienza si devono metter da banda, perchè non hanno senso. Ammettendo anche che siano elementi negativi, se sono essenziali, cosa monta che siano positivi o negativi? È come se si dicesse che nel colore l'ombra non è tanto essenziale quanto la luce, perchè l'ombra si concepisce come un elemento negativo della luce; ovvero che nella scintilla elettrica il fluido negativo non è altrettanto essenziale quanto il positivo, perchè negativo. Quindi un de'momenti essenziali della dottrina cristiana sta nella cognizione del male e nel peccato, e colla cognizione del male e col peccato incomincia la storia dell'umanità non solo, ma eziandio della divinità, in quanto il divino è nell'umano e nella storia. Voglio dire, che la religione cristiana non esclude il male ed il peccato, ma al contrario lo include come un momento necessario della sua dottrina e del suo obbietto. E se è la religione assoluta essa non è tale perchè il peccato si muove ed è fuori del suo obbietto, non si sa come nè dove, ma nel suo obbietto. Perchè il male ed il peccato non si combattono e si vincono fuori del male e del peccato, ma là ove sono e partecipandovi. E Gesù Cristo non trionfò del peccato e della morte che scendendo nel campo del peccato e della morte, rivestendo cioè carne umana e morendo. Onde quel padre della Chiesa ebbe ragione di esclamare « *O fe-*

lix culpa quae tantam meruit gloriam ». E la Bibbia stessa ci dice che Iddio non cacciò Adamo dal paradiso terrestre perchè avendo mangiato del frutto vietato avesse acquistato la scienza del bene e del male, ma perchè avendo acquistato questa scienza egli era divenuto simile a lui. Il che significa che colui che possiede la cognizione del bene non solo, ma del male si avvicina più all'assoluta perfezione di colui che n'è sfornito e se ne rimane in uno stato d'innocenza infantile e preadamitica. E se si volesse spinger più innanzi l'indagine e ricercare l'intrinseco significato di questa narrazione biblica, si vedrebbe che Iddio, o chi per lui ha parlato non ha voluto con ciò soltanto dire ch'egli possiede la cognizione del bene e del male, ma ch'è il principio del bene e del male, Iddio essendo appunto l'unità dell'essere e della cognizione.

E falsa parimenti il concetto della religione colui che se la rappresenta come un mezzo di disciplina e di governo. La religione disciplina e governa gli animi, ma non come mezzo, in altra parola, il disciplinare e governare gli animi è una delle conseguenze del suo obbietto e non il suo obbietto medesimo. Laonde se si cambia questo obbietto in mezzo, e anzitutto in un mezzo di governo politico non si ha più la religione, ma un essere ibrido e mostruoso che non è nè la religione nè lo Stato. Il che non deve attribuirsi, come taluni potranno crederlo, all'unione della religione e dello Stato, donde se ne conchiude che ciò non avverrebbe se la religione e lo Stato fossero separati, ma a certe imperfezioni e ad una certa finitezza sì della religione che dello Stato di cui si terrà parola più innanzi, e che fanno sì che lo Stato abusa i suoi diritti e la forza, e la religione dimenticando il suo obbietto e se stessa piega dinanzi alla influenza ed ai comandi dello Stato. Nè la cosa avverrebbe diversamente ove anche prevalesse la dottrina della separazione. Perchè la necessità riunisce ciò che l'artificio e l'arbitrio dividono. Di che ce ne somministra un esempio la na-

zione medesima che si pone a prototipo della separazione. Cosa avvenne difatti in America nella guerra della secessione. La chiesa americana assunse un'attitudine indipendente, e come se fosse realmente separata dallo Stato? Niente affatto. La Chiesa del Sud si dichiarò pel Sud, e la Chiesa del Nord pel Nord, esattamente come avrebbe potuto avvenire in un paese ove la Chiesa e lo Stato sono uniti. E s'ingannerebbe colui che credesse che perchè in America la separazione è scritta nella legge politica non vi siano rapporti fra la Chiesa e lo Stato. Si guardi, per esempio, all'elezione presidenziale. E che forse la religione e le influenze religiose, siano cattoliche siano protestanti, non intervengono in questo grande atto? Bisogna esser cieco per non vedere come e quanto v'intervengono, e come e quanto sia necessario che il candidato alla presidenza abbia l'occhio a queste influenze, se le propizi e le faccia muovere in suo favore. Potrei aggiungere altri fatti ed altri argomenti per mostrare come la religione penetra nella società civile in America, e quindi agisce e reagisce più o meno direttamente nello Stato, e che vi penetra sì largamente e con tale intensità che se un bel giorno fossimo trasportati in America, noi che muoviamo lamenti contro l'intolleranza delle nostre chiese, e la loro ingerenza negli affari dello Stato, troveremmo forse l'aura della libertà americana col suo rigorismo e puritanismo religioso poco fatta pe'nostri polmoni, e rimpiangeremmo l'aere méno rigido è più spirabile della vecchia Europa. Ma il già detto basta a schiarire il punto in proposito.

XIII.

Havvi nella religione cristiana due precetti fondamentali in cui si riepilogano tutte le sue dottrine. Il primo c'insegna che dobbiamo amare Iddio per lui stesso e perchè è il sommo bene; ed il secondo che determina il primo, e rinchiude un più alto insegnamento, che dobbiamo amarlo ed adorarlo in ispirito e verità. Questa è la legge, e questi sono i profeti. Questo è il mistero e questo il problema che si agita anzitutto nella coscienza cristiana, e intorno a cui s'aggirano la sua vita religiosa e scientifica, e la sua storia, e quindi la vita e la storia del cristianesimo. Dovremo più oltre esaminare quali fra le nazioni cristiane sono quelle ove questo problema è sorto sotto forma più determinata e più profonda, e quale fra le diverse soluzioni che ne hanno date risponde meglio a questo ideale dell'insegnamento cristiano. Ma fa duopo ripigliar prima le questioni che ci siamo poc'anzi indirizzate e cominciando dallo Stato, domandarci di nuovo, cosa è lo Stato? Cosa è, in altra parola, nel sistema dello spirito, in questo sistema che contiene l' individuo colla sua natura animale e razionale, la famiglia, i commerci, le arti, la giustizia, questa sfera che chiamasi Stato? Qual è la sua natura, e quale la sua funzione speciale?

Già risulta da quanto precede, e anzitutto da quanto si è discorso intorno alla necessità e al sistema, che l'individuo, la famiglia ec. non solo sono contenuti nello Stato, ma che lo Stato li genera e li fa quel che sono e devono essere, impartendo loro quel carattere determinato, razionale e umano, e eziandio quei diritti e quella libertà che non possederebbero se lo Stato non fosse o se fossero fuori dello Stato. Il che si riconosce implicitamente allorchè si ammette che l'uomo è un ente essenzialmente socievole e che non

può essere quel ch'è e deve essere secondo la sua natura razionale e compiuta che in quanto è nella società. Perocchè è lo Stato che penetrando nella sostanza informe dell'ente sociale ne forma, ne lega ed armonizza le parti, e costruisce così l'ente sociale. Ma come, in qual guisa ed in qual senso lo Stato è questa forza e questo principio? Appunto come unità, e unità concreta ed attiva, come *energia* dell'ente sociale. Imperocchè l'ente sociale non è un mero aggregato, una miscela di parti e di elementi, ma un tutto determinato, un organismo. Ora a quella guisa che la vita e l'energia della vita, il sentire, penetrando nella materia inorganica l'organizza e vi attua l'idea della vita, alla stessa guisa lo Stato, penetrando nella materia informe dell'ente sociale, l'organizza anche esso a suo modo, conformemente cioè alla sua idea. Lo Stato è adunque questa sfera ove lo spirito di un popolo raggiunge la coscienza della sua unità, della sua potenza e del suo diritto ed attua questa unità, questa potenza e questo diritto. Donde ne siegue che la fiacchezza dello Stato debbe necessariamente invadere l'intero corpo sociale, e che la forza e il sapere non possono venir dal basso, come molti e i più lo credono, ma dall'alto.

Ora la sfera di questa unità dello spirito è la sfera ove sorge ed abita la legge, e quindi un popolo non raggiunge la coscienza della sua unità e della sua potenza che nella legge; per il che debbe intendersi tanto il farla quanto l'eseguirla. Avvegnachè l'unità della legge non sta nè nel farla nè nell'eseguirla, ma in ambedue. In altre parole, il potere legislativo e l'esecutivo possono esser più o meno materialmente divisi, ma, come sono indivisibilmente uniti nell'idea, essi debbono anche unirsi ed armonizzarsi nel fatto, ed ove non si armonizzano, ove la legge non è eseguita o mal eseguita, la legge non è la legge, ed in realtà non esiste, o meglio sarebbe che non esistesse. In vero l'efficacia e la realtà della legge stanno più nell'esecuzione che nel precetto astratto e virtuale.

Onde con ragione si disse che una legge imperfetta e bene eseguita è da preferirsi ad una legge perfetta e mal eseguita.

Lo spirito di un popolo trova adunque la sua forza e la sua unità nella legge, dando e dandosi la legge, eseguendola e ad essa sottomettendosi. Nel dire però che lo spirito di un popolo attinge la sua forza e la sua unità nella legge, ho solo inteso dire che vi attinge una certa forza ed una certa unità, e non la forza e l' unità assoluta. Avvegnachè lo spirito di un popolo non è solo la legge, e colla legge non si confonde, ma s' inalza al di sopra della legge appunto perchè la fa, e per ciò che la fa ed ha il diritto di farla ha pur anche il diritto di disfarla. Anzi la vera vita di un popolo non sta solo nel farla, ma nel farla e disfarla, e più alta e più energica è la sua vita e più profondo è in lui questo divenire, questo ardore e questo lavorio di facimento e disfacimento. Ora chi è che muove così lo spirito di un popolo? Donde viene questa dialettica interna e inestinguibile che lo incita a divorare qual altro Saturno la sua progenie, e ad abbatter quell'idolo che il giorno innanzi avea inalzato, vale a dire, se stesso? È la presenza in lui di un altro spirito cui è intimamente e indissolubilmente unito, da cui è mosso e che in lui si muove, e suscita in lui quell'attrito, quel dolore, quell'assoluta contradizione donde prorompe la scintilla divina che l'illumina e l'arde ad un tempo. Perocchè questo spirito altro non è che lo spirito divino, lo spirito universale, e secondo l'espressione egheliana più esatta e più profonda, lo spirito del mondo. Ed è questa la contradizione, e questo il limite ove vengono ad incontrarsi, ad urtarsi cioè ed unirsi lo Stato e la Religione, lo spirito finito e lo spirito infinito.

Ed in vero lo spirito di un popolo o lo Stato in quanto unità concreta di questo spirito, sentendo nella finitezza della sua unità entro di sè l'infinito, l'infinito bene, l'infinita giustizia, l'infinito sapere, in una parola l'idea o l'unità assoluta, suda e s'affatica di

attuarli ne'limiti stessi della sua finitezza, allargando per quanto è in lui questi limiti sia sul campo di battaglia, della gloria e della conquista, sia formandosi e riformandosi internamente. Ed in questa formazione e in questo disfacimento esterno ed interno si svolge e si attua la sua vita e si compiono i suoi destini.

Se ciò è vero, e se è anche vero quanto abbiamo detto intorno alla contradizione, alla necessità e al sistema, ne siegue che in questo congiungimento contradittorio, in questo differenziarsi dello spirito, e quindi in questa lotta (qualunque possa esser d'altronde la forma e l'intensità della lotta) lo Stato è subordinato alla religione, e che in questa subordinazione in cui lo Stato entra come momento subordinato dello spirito stanno le relazioni della religione e dello Stato. E queste relazioni, lo ripeto, non dobbiamo rappresentarcele come accidentali, e come se lo Stato potesse essere senza la religione, o la religione senza lo Stato, ma come relazioni necessarie ed assolute, come relazioni di due sfere necessarie nel sistema, ma di cui l'una è più necessaria e tiene un più alto posto dell'altra.

E difatti qual è l'obbietto della religione? Dio, l'assoluto, l'assoluta verità, e quindi non la verità indeterminata e astratta, ma la verità concreta e sistematica, l'unità come unità sistematica dell'essere e della cognizione, in una parola, come spirito assoluto. Ma dicendo che questo è l'*obbietto* della religione si usa una espressione impropria e inadeguata. Perocchè Dio non è l'obbietto della religione in questo senso che la religione sia da un canto e Dio dall'altro, e come se Dio venisse a collocarsi dinanzi alla religione rimanendo fuori di essa. Se così fosse la religione non sarebbe che una forma puramente subbiettiva e contingente, una forma vuota senza sostanza e contenuto, poichè non conterrebbe il suo obbietto o, per dir meglio, Dio in essa non sarebbe. Il vero adunque si è che la religione, se ne consideri sia la forma sia il conte-

nuto, non è una istituzione essenzialmente divina, che in quanto Dio è in essa, e non è una istituzione assolutamente necessaria che in quanto è un momento, una sfera necessaria dello spirito assoluto.

E difatti Dio o lo spirito assoluto è dapertutto, è la *mens agitat molem*, lo *spiritus intus alit*, il creatore del cielo e della terra, ma non è dapertutto nella stessa guisa. In che appunto sta il sistema. E non solo è dapertutto, ma dapertutto si rivela. Perocchè il rivelarsi e l'essere sono inseparabili nell'assoluto. Un Dio che non si rivela non è un Dio creatore, e quindi non è il vero Dio. Perchè un Dio creatore val più di un Dio non creatore, onde il Dio creatore è il vero Dio. Anzi la creazione e l'eterna creazione è in un certo senso l'atto assoluto della natura divina.

Ora creare è rivelarsi, e non solo rivelarsi ad altri, ma pur anco a se stesso. Onde in qualunque modo s'intenda la creazione, che s'intenda come un atto assoluto ed eterno, o come un atto assoluto nel tempo, Dio si è rivelato e si rivela a se stesso nella creazione. Ma la sfera propria della rivelazione è lo spirito. La natura rivela, ma non si rivela a se stessa, e quindi non contiene che virtualmente la rivelazione. Essa è la virtualità e non l'atto della rivelazione. *Coeli enarrant gloriam Dei.* I cieli narrano la gloria di Dio, ma non sono Dio. Dio è in essi, poichè ne narrano la gloria, ma vi è come un Dio silenzioso e morto, e non come il Dio che genera la gloria, il Dio vivente nella pienezza e verità della sua natura. Solo nello spirito si compie il mistero della rivelazione e quindi della creazione. *Veni creator spiritus.* Perchè, lo ripeto, chi rivela crea, e chi crea rivela, e rivela creando, e creando rivela, e crea e rivela entro se stesso e per se stesso. Ed in siffatta guisa è l'alfa e l'omega, principio e fine, in una parola, spirito creatore assoluto.

Ma se lo spirito è il campo della rivelazione, e se può dirsi in

senso generale che havvi rivelazione in ogni sfera dello spirito, pure la rivelazione non si compie in ogni sfera nella stessa guisa. Ed esaminando la questione in un modo determinato e sistematico si vedrà che nelle sfere inferiori dello spirito, nell'individuo, per esempio, e ne' rapporti individuali, o nella famiglia e ne'rapporti domestici, ovvero anche nell'ente giuridico, Iddio non si rivela come Iddio, come principio creatore e universale delle cose. Ove egli si rivela come tale è solo nelle alte regioni dello Stato, della religione e della filosofia (1).

(1) Come questa indagine volge anzitutto intorno alle relazioni della religione dello Stato, per non complicare la questione abbiamo creduto passar sotto silenzio l'arte, quantunque anch'essa appartenga alla sfera dello spirito assoluto. E d'altronde l'arte e la religione sono sì strettamente congiunte che parlando dell'una si parla in qualche modo dell'altra. Quanto alla filosofia noi non potevamo non farla intervenire, per la ragione ch'essa ha il diritto d'intervenire in ogni indagine veramente scientifica, che anzi non havvi indagine che possa chiamarsi scientifica senza l'intervento e fuori del pensiero filosofico.

XIV.

E qui dobbiamo di nuovo domandarci perchè interviene un conflitto tra la religione e lo Stato? Ai separatisti sfugge la ragione di questo conflitto, come sfugge la ragione, la natura, la necessità e il bene di ogni conflitto. Ed appunto perchè loro sfugge questa ragione essi si appigliano ad una separazione irrazionale e impossibile. Ora la ragione del conflitto è riposta in questo, che lo Stato e la religione sono sì strettamente uniti che quando si viene a considerare la loro natura e le loro relazioni si vede che il difficile non sta tanto nell'unirli quanto nel separarli, nel determinare cioè il momento della loro differenza. E difatti in quest'alta regione dello spirito la religione e lo Stato sono le due sfere le più affini e per ciò stesso le più contrarie. Perocchè i contrari non sono tali che in quanto costituiscono le differenze di una sola e medesima unità, e sono quindi l'uno nell'altro, la loro unità non attuandosi e non essendo quel che è che in essi differenziandosi, e conciliandoli ad un tempo, vale a dire, facendo sì che l'uno passi e sia nell'altro. In questa guisa l'essere e il non-essere l'alto e il basso, il polo positivo e il negativo, la natura inorganica e l'organica sono quanto havvi di più contrario e di più affine ad un tempo. Lo stesso si riscontra nella religione e nello Stato. Ed in vero lo Stato o lo spirito di un popolo è divino, e Dio è in lui, in quanto esso attua e rivela una certa unità spirituale, un certo sapere ed un certo volere universale, ma dall'altro canto ricade nella natura, nel tempo e nello spazio, nella sfera della rappresentazione sensibile e della finalità finita, nel così detto temporale, in altra parola, Dio esiste in lui implicitamente, come virtualità e aspirazione, ma non esplicitamente come obbietto raggiunto, come contenuto proprio e finale. Ora quest'aspirazione che lo Stato non può

appagare, quest'obbietto che non può raggiungere e contenere è appunto la religione e lo spirito religioso, il quale aggiungendosi allo Stato ed allo spirito finito dello Stato ed in esso penetrando vi suscita quelle aspirazioni, quei moti, quegl'impeti, in una parola, quei conflitti che l'infinito suscita nel finito. E si ponga mente che lo spirito assoluto non discende e non può discendere sotto forma determinata e, dirò così, organicamente nella coscienza delle nazioni che in questo punto e mediante questo scontro della religione e dello Stato, a quella stessa guisa che la vita, la famiglia, l'esercito, lo Stato medesimo o un altro ente qualunque non può attuarsi in un qualsiasi punto del sistema, ma solo in quel punto e mediante quegli elementi e quei conflitti determinati che costituiscono la loro natura. Onde anche qui, togliendo questo punto e questo scontro, si toglie la religione e lo Stato e tutto ciò che ad essi si appoggia e da essi deriva.

Ora se analizziamo questo rapporto e ne consideriamo i varî aspetti vedremo in primo luogo che, per ciò stesso che l'obbietto e il contenuto della religione è lo spirito infinito, la religione domina e sorpassa lo Stato. Ma come lo spirito infinito domina e sorpassa il finito? Lo domina e lo sorpassa lasciandolo, se posso così esprimermi, dietro e fuori di sè e come una sfera cui è estrinsecamente e accidentalmente unito? In questo caso non sarebbe lo spirito veramente infinito, causa e finalità infinita, spirito creatore. Egli adunque lo sorpassa assorbendolo in sè, come il cristallo assorbe la luce e il calore, e come l'ente organico assorbe l'inorganico. Se non che nel caso presente si ha uno assorbimento più intimo e più profondo. Ed in fatti, dire che lo spirito creatore ed infinito contiene in sè lo spirito creato e finito vuol dire che non solo lo contiene, ma lo genera, e lo genera come un momento di se stesso, ma come un momento subordinato. E in questo atto generatore è rinchiusa la contradizione, la lotta ed

insieme l'unione di due spiriti. Imperocchè lo spirito creatore generando lo spirito finito, lo Stato, genera la scissura, la lotta de' due spiriti, ma generandolo come un momento di se stesso nè in lui da sè stesso si divide, nè lui da sè divide. Ed ecco come la più alta aspirazione dello Stato o, a dir meglio, lo Stato stesso è l'aspirazione all'universale, all'assoluto, alla religione, e come questa sia la vita e il fondamento dello Stato. E quì diviene anche più manifesto come separare lo Stato dalla religione sia decapitarlo, separarlo, cioè, da quell'atto generatore che gli da la vita e l' essere.

Donde anche ne siegue che il diritto e la libertà religiosa sono la fonte del diritto e della libertà politica, e che ove si vuole stabilire una certa uguaglianza, un certo equilibrio e, in qualche modo, una certa neutralizzazione di diritti tra la Chiesa e lo Stato, ovvero, invertendo i termini, sottoporre la Chiesa allo Stato avviene quello che avviene ne'casi sopraccennati, nell'insegnamento, nell'esercito, anzi in ogni cosa, perchè si scompagina e sconvolge il sistema e la natura degli esseri, e quindi non si ha più nè la Chiesa nè lo Stato, nè la libertà della Chiesa nè quella dello Stato, ma serva Chiesa in servo Stato.

Nè più vale per giustificare la loro seperazione, sia nell'uguaglianza, sia nella disuguaglianza, sia in non so qual imaginaria libertà, invocare certi passi del Vangelo come « *il mio regno non è di questo mondo* » o « *rendete a Cesare quel ch'è di Cesare, e a Dio quel ch'è di Dio* ». Perocchè, quando anche si dovesse intendere il Vangelo letteralmente, il che non si può ammettere, e nessuno ha mai ammesso, nè gli Apostoli stessi, nè i padri della Chiesa, nè i più rigorosi ortodossi, avendo tutti più o meno esposto, svolto e interpretato la dottrina evangelica; quando anche, dico, dovessimo attenerci alla lettera del Vangelo, farebbe duopo in ogni caso guardare ai punti essenziali e all'insegnamento generale e fonda-

mentale della dottrina evangelica, e non andar spigolando quà e là qualche passo che si distacca dal tutto onde appoggiarvi sopra la tesi che si sostiene. Sottoponendo l'Evangelo, come in generale ogni libro ed ogni dottrina, a questa specie di dissezione cadaverica si arriva al risultato espresso da chi disse: datemi un verso del Vangelo e vi farò bruciare un santo. Ma se invece di andar così sminuzzando il Vangelo se ne guarda l'insegnamento fondamentale e lo scopo supremo, anzichè trovarvi una giustificazione della dottrina della separazione, vi si troverà il contrario. Qual'è difatti lo scopo supremo della venuta di Gesù Cristo e del suo insegnamento? È quello di redimere il genere umano rinnovandone lo spirito, e di redimerlo e rinnovarne lo spirito fondando una nuova religione. Ora è da supporre ch'egli abbia voluto operare questa redenzione e questo rinnovamento tagliando a dir così l'uomo in due, e lasciando lo spirito finito, lo Stato, il temporale o come vorrà chiamarsi, fuori della redenzione? Havvi una interpretazione del Vangelo più antivangelica di questa? Il vero si è che Gesù Cristo, avendo compreso come la religione sia superiore allo Stato e come per rinnovare lo spirito politico fa duopo anzitutto rinnovare lo spirito religioso, usò e dovette usare espressioni che inalzassero gli animi al di sopra del punto di vista dello Stato e li collocassero nella sfera più alta della religione. Questo è il vero significato e questo il vero spirito del Vangelo, e altresì de' passi sopraccitati.

XV.

Ma questo spirito infinito che si rivela nella religione e nella coscienza religiosa, e che si rivela generando lo spirito finito ch'è nello Stato o, ciò ch'è lo stesso, lo spirito finito delle nazioni, non può per ciò appunto interamente svincolarsi dai limiti della coscienza sensibile e finita, e da questo lato esso ricade come lo Stato, benchè in modo diverso, nel tempo e nello spazio e nelle condizioni della esistenza finita. Il che può anche far sì, come l'ho notato (1), che la religione dimenticando il suo obbietto pieghi dinanzi allo Stato e agl'interessi temporali e mondani. Avvegnachè mentre la coscienza religiosa pensa, o per parlare con più precisione, si rappresenta e ama l'obbietto assoluto, e ad esso si unisce e si sente indissolubilmente unita, pur tuttavia rimane fuori di quest'obbietto, per modo che il subbietto e l'obbietto, il subbietto che adora e l'obbietto adorato, sono ancora divisi nella loro unione e non raggiungono quindi l'unità assoluta. In altra parola, la coscienza religiosa vive nella fede, nel mistero e nell'assoluta contradizione.

E difatti, poichè in questa unione del subbietto e dell'obbietto nella coscienza religiosa, il subbietto e l'obbietto sono ancora divisi, l'obbietto è dato al subbietto, vale a dire, è presupposto dal subbietto come un momento immediato ch'egli riceve, sente e vede o, a dir meglio, intravede, ma non dimostra. E dal suo canto l'obbietto per ciò stesso che non è un obbietto mediatizzato, dimostrato e subbiettivato è anch'esso un obbietto finito nella sua infinitezza. E questa è la fede, intendo la fede religiosa. La fede è quella sfera, quell'atto speciale, quel credere in cui si rivela ed

(1) Pag. 84.

è l'Assoluto, il quale appunto perchè vi è in una forma immediata e come presupposto, come creduto e non dimostrato, non solo è il mistero, ma il mistero assoluto, e quindi anche l'assoluta contradizione, la contradizione che è nell'Assoluto in quanto Assoluto. Ed invero se nella credenza l'Assoluto si pone come Assoluto e nello stesso tempo come Assoluto non dimostrato e quindi non pienamente rivelato, ne siegue ch'esso è il mistero assoluto, e che lo è non da un solo lato, ma da ambedue, dal lato, voglio dire, dell'obbietto non meno che del subbietto. Imperocchè il non compiutamente rivelarsi significa che l'obbietto rimane ancora estrinseco al subbietto e quindi anche questo a quello. Onde deve dirsi che nella fede l'Assoluto non si rivela compiutamente a se stesso. Nel che sta anche l'assoluta contradizione, la contradizione dell'Assoluto che si nasconde ed è un mistero a se stesso e in se stesso. E siffatta contradizione come momento dell'Assoluto la troviamo insegnata dalla nostra religione. Perocchè mentre Gesù Cristo è il figlio di Dio, ed in questo senso è anch'egli Iddio, pure egli è un mistero non solo per noi, ma per lui stesso, in quanto da un lato egli eseguisce solo il volere e i decreti del Padre, il che vuol significare che non li fa, e non facendoli ne ignora il senso arcano e l'intima ragione, e dall'altro ci dice egli medesimo che non è tutta la verità, ma che la verità verrà dopo di lui.

Ora questa verità ch'egli non è e che verrà dopo di lui, vale a dire, ch'è al di sopra di lui, e che per ciò è la sua verità, e non solo la verità sua, ma anche quella del Padre, questa verità in cui l'Assoluto deve assolutamente rivelarsi e sciogliere l'assoluto mistero e l'assoluta contradizione, e scioglierli come scioglie gli altri misteri e le altre contradizioni, non ponendosi cioè fuori del mistero e della contradizione e quindi della realtà, del sistema e dell'universo, ma nel sistema e nella contradizione, anzi ponendo e generando esso stesso il mistero e la contradizione per esser la

verità e la verità universale; questa verità, dico, è la filosofia. E difatti a quella guisa che la finalità assoluta non è tale che in quanto genera essa stessa i mezzi o fini subordinati, e li genera come suoi mezzi e per se stessa, così l'assoluta verità non è tale che in quanto è la verità del Padre e del Figlio, delle sfere, cioè, subordinate del sistema ch'essa genera come sue, entro se stessa e per se stessa. E questa verità, lo ripeto, è la filosofia. E non dico soltanto che la filosofia ha per obbietto questa verità, ma che è questa verità, e ciò per quelle medesime ragioni colle quali ho più sopra mostrato non doversi considerare l'Assoluto come un mero obbietto della religione, ma come presente e contenuto nella religione. Perocchè s'egli è vero che la religione non è la religione che in quanto contiene l'Assoluto, ciò sarà altrettanto vero, anzi più vero della filosofiia. Quindi la filosofia non è la filosofia che in quanto l'assoluta verità esiste in essa sotto quella forma speciale che costituisce ad un tempo la filosofia e l'Assoluta verità. E ponendo mente al rapporto della filosofia e della religione si scorge come la filosofia esista già virtualmente nella religione, a quella stessa guisa che la religione esiste già virtualmente nello Stato. Al che appunto si appoggia quel concetto secondo il quale la filosofia e la religione avrebbero lo stesso obbietto e non differirebbero che per la forma.

Onde vedere se ed infino a qual segno questo concetto intorno al rapporto della religione e della filosofia sia fondato dobbiamo considerare come avviene e cosa rinchiude il passaggio dalla religione alla filosofiia.

Poichè nella coscienza religiosa l'assoluto, mentre si pone come verità assoluta, lascia insieme sussistere il mistero e la contradizione, e non raggiunge quindi la sua unità e la sua verità assoluta, esso rimane come fuori di sè ed estrinseco a se; il che fa sì che gli elementi di cui si compone sono ancora scissi e a così dire si

toccano senza compenetrarsi. In altra parola nella religione l'Assoluto è ancora nella sfera della rappresentazione e non si è collocato nella sua sfera propria e finale, nella sfera dell'idea e del pensiero. Nella religione adunque l'Assoluto è nella sua verità secondo la rappresentazione, nella rappresentazione e per la rappresentazione; o, ciò che torna lo stesso, nella coscienza religiosa l'Assoluto è l'assoluta rappresentazione. Ed applicando questa norma alla dottrina cristiana si vedrà che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono questa verità rappresentativa e rappresentata, questa verità che nella sua assolutezza, nella sua unità come nella sua differenza, non si è ancora svincolata dal simbolo, dall'imagine e dall'apparenza, il che costituisce appunto la rappresentazione assoluta e in un l'assoluto mistero.

Ma l'Assoluto che si pone in siffatta guisa nella coscienza religiosa deve per ciò stesso ch'è l'Assoluto come tale realizzarsi. E difatti questa rappresentazione dell'Assoluto, e questo suo rivelarsi rappresentandosi implica una sfera ove l'Assoluto esiste qual principio stesso della rappresentazione e della sua propria rappresentazione, e perciò come ente che essendo e muovendosi fuori e al di sopra della rappresentazione non è rappresentabile, ma è solo pensabile, e quindi non può essere e rivelarsi che nel pensiero e in quanto pensiero.

Ora questa trasformazione dell'ente assoluto rappresentato nell'ente assoluto pensato fa precisamente il passaggio dalla religione alla filosofia. Ciò che la religione si rappresenta la filosofia lo pensa. Onde la rappresentazione assoluta della religione si cambia in pensiero assoluto nel campo della filosofia. *Fides quaerit intellectum* (1). La fede che si rappresenta l'assoluto è mal soddisfatta di se stessa, ed è mal soddisfatta perchè sente che nella contradizione

(1) S. Anselmo. *Tractatus cur Deus Homo, seu Fides quaerens intellectum.*

e nel mistero di questa rappresentazione si nasconde un più alto principio, il motore e il generatore della fede stessa, e spinta da questo principio essa vuole intender se stessa nell'assoluto intelletto che le genera, essa e la rappresentazione, e cessare in tal guisa di esser mera fede divenendo filosofia. In altra parola, l'Assoluto che è nella fede, appunto perchè l'Assoluto, abbandona la fede per attuarsi nella sua assoluta unità e nell'assoluta cognizione di se stesso.

In siffatta trasformazione della rappresentazione e della fede in unità e cognizione assoluta sta la filosofia e ciò che la distingue dalla religione. Ed in questo senso si può accordare che l'obbietto della filosofia e della religione essendo lo stesso, la filosofia non differisce dalla religione che per la forma.

Ma cosa è la forma che così trasforma quest'obbietto? È essa una forma senza contenuto proprio e speciale, per modo che il pensiero filosofico aggiungendosi alla rappresentazione assoluta non vi aggiunga che una differenza formale?

E innanzi tutto si noti che il pensiero filosofico trasformando la rappresentazione aggiunge alla rappresentazione e al suo contenuto un elemento che in essa non è, e quindi ne cambia non solo la forma ma il contenuto. E difatti la forma che il pensiero aggiunge alla rappresentazione altro non è che la forma dell'idea. Il che significa che il pensiero cambia la rappresentazione in idea, e che per conseguenza l'ente assoluto rappresentato e l'unità scissa e misteriosa di questo ente divengono l'unità vera è pienamente rivelata nell'idea, non nell'idea in generale, lo ripeto, o nell'idea in quanto natura, ma nell'idea che si pensa ed esiste come idea nella sua vera ed assoluta unità. E questo è appunto il pensiero filosofico. Onde allorchè si dice che la filosofia differisce dalla religione per la forma non si dice che la metà del vero, il vero essendo che la loro differenza sta nella differenza della rappresentazione e dell'idea.

Ma se tale è il rapporto e tale la differenza della religione e della filosofia, ne siegue 1° che mentre la religione e la filosofia sono ambedue necessarie, la filosofia è più necessaria della religione; 2° che la filosofia è l'idealismo, e l'idealismo assoluto, e che fuori dell'idealismo assoluto non havvi nè vera scienza nè vera filosofia.

Quanto alla prima proposizione, che cioè la filosofia sia più necessaria della religione, essa senza dubbio sembrerà a molti nonchè singolare, assurda. Ma è qui il caso di dire: *credo quia absurdum*. Perocchè la mente che potrà trovare assurda questa proposizione è la mente ch'è fuori dell'idea e del sistema, e per siffatta mente il vero ch'è nell'idea e nel sistema è necessariamente assurdo. E non solo è assurdo, ma deve esserlo, altrimenti non sarebbe il vero. E aggiungasi che non soltanto questa proposizione ma, secondo il bisogno, o il caso, o il punto di vista limitato ed esclusivo in cui potrà arbitrariamente collocarsi, ogni altra proposizione dovrà sembrarle assurda. Onde potrà trovare non meno assurdo che si ritenga lo Stato essere più necessario dell'individuo, o la religione dello Stato, di quello che la filosofia lo sia più della religione.

Ed in vero questa mente, la quale altro non è che la coscienza sensibile e finita, non potendosi inalzare all'idea ed al sistema, non può per ciò stesso pensare la necessità delle cose, nè la necessità dello Stato, nè quella della religione, nè quella della filosofia. E guardando a quel ch'essa chiama fatto e interpretandolo a suo modo, mutilandolo cioè e falsandolo, ed ignorando e sopprimendo altri fatti, e ciò che più monta la ragione del fatto, essa sconvolge e niega la ragione e la necessità di ogni cosa, come qui niega la necessità della filosofia. Perocchè niegare che la filosofia sia più necessaria della religione torna a niegare quella necessità stessa che costituisce la natura propria della filosofia e che la distingue dalla religione. E questa necessità è tale che tutti gli argomenti che si

mettono innanzi per abbatterla o scemarne l'importanza vengano a infrangersi contro di essa, perchè è la necessità stessa dell'assoluta cognizione e dell'assoluta esistenza.

E quali sono questi argomenti? Una società, si dice, non può far di meno della religione, ma può far benissimo di meno della filosofia (1). Anzi, aggiungono taluni, la filosofia è più dannosa che utile. Essa è un veleno sottile che infiltrandosi nel corpo sociale lo corrompe e lo discioglie. E poi ov'è la filosofia? Perchè vi sono tante filosofie, che qui più che mai è il caso di dire con Diogene, *hominem quæro*.

Non si può difatti disconvenire che la filosofia sia un veleno, e il più potente de' veleni. Solo è un veleno che come tutti i veleni porta seco il suo antidoto. Perchè, per dirla con Frà Lorenzo « *entro la tenera buccia di questo piccol fiore son rinchiusi il veleno e la virtù del rimedio* (2). Il difficile sta nell'intendere la natura di questo veleno e nel saperlo meschiare per sè e per altri in quelle dosi e combinazioni che rendono il vigore e la sanità. E come si rende la sanità? Cacciando quegli umori morbosi che vogliono insediarsi nell'organismo e pigliare il posto de' sani. E sono questi umori morbosi che gridano contro la filosofia e la chiamano avvelenatrice. Perchè ciò che la filosofia avvelena sono appunto questi umori, il sonno delle menti, cioè, l'egoismo, l'ignoranza, l'errore. Onde, non che allontanare dalle loro labbra questo veleno, a me sembra che le nazioni dovrebbero, imitando Mitridate, somministrarsene a larghe dosi per disciogliere e vincere quei veleni che in esse s'insinuano d'ogni dove e le riempiono di malori. E se havvi

(1) Ved. su questo punto la mia seconda *Introduction à la Philosophie de l'Esprit de Hégel — Philosophie de l'Esprit*, Vol. II.

(2) « Within the infant rind of this small flower
« Poison hath residence and medecine power.

SHAKSPEARE — *Romeo e Giulietta.*

cosa di cui i popoli dovrebbero esser dolenti è appunto che la filosofia, questo dono, come dice Platone, il più bello che gli Dei abbian fatto agli uomini, non possa per la sua natura stessa che imperfettamente a loro comunicarsi.

Ma anche ammettendo, si obbietterà, che la filosofia sia in un certo modo necessaria, essa lo sarà come una specie di coronamento dell'edificio, e non come parte essenziale dell'edificio stesso, mentre la religione n'è un degli elementi più essenziali. E ne avete una chiara prova in questo, primieramente che la religione nasce colle nazioni, mentre la filosofia non viene che più tardi e quando già le nazioni hanno ricevuto un certo sviluppo e sono socialmente costituite; ed in secondo luogo che la religione è fatta per i più e quindi per la società la quale sta nei più, mentre la filosofia è fatta per i pochi, anzi per i pochissimi.

Siffatti argomenti, quando si guardano le cose dal vero punto di vista, dal punto di vista dell'idea sistematica, vale a dire, della realtà e della necessità assoluta, non hanno il menomo valore, anzi vanno contro quegli scopi che ha in mira chi li adopera. Già dire che la filosofia è il coronamento dell'edificio è nulla dire, o dire il contrario di quel che si crede dire. Perocchè se questo coronamento è quanto havvi di più necessario nell'edificio, tutte le parti dell'edificio saranno ad esso subordinate e fatte per lui, e secondo la necessità della sua natura. Anche il santuario può dirsi il coronamento del tempio, o il frutto e il fiore il coronamento della pianta. E nel fatto materiale il tempio può essere senza il santuario, e la pianta senza il frutto e il fiore. Ma ciò non fa che il tempio sia un vero tempio senza il santuario, o la pianta la vera pianta senza il frutto e il fiore. Anzi il tempio non sarebbe e non è quel che è deve essere senza il santuario, nè la pianta senza il frutto. E che il santuario e il frutto vengano ultimi, ciò non cambia affatto la natura di questo rapporto. Perchè nell'idea e nella verità l'ultimo è

il vero primo, ed il primo non è che per l'ultimo ed in quanto l'ultimo è. E guardando più addentro nelle cose si vedrà che il primo è dall'ultimo generato. E difatti il santuario pone il tempio intero, come il frutto pone il germe e tutti i suoi sviluppi. E questo è il profondo significato della parola di Cristo: la verità verrà dopo di me. Avvegnachè l'assoluto vero è quello che viene dopo gli altri, vale a dire, che rinchiude e genera tutti gli altri. E questo assoluto vero è appunto il vero della filosofia, il quale è per ciò il più necessario, e senza di cui la religione stessa è zoppa e monca, come lo Stato è zoppo e monco senza la religione. Onde coloro che per abbassare la filosofia e farne un'ancilla della religione usano siffatti argomenti, per ciò che vanno contro al vero, nel colpire la filosofia colpiscono la religione medesima. Qual'è di fatti il criterio che li guida in simili ragionamenti? Il numero, la moltitudine, la coscienza incolta e irriflessa è la misura della necessità e del vero. Ora stando a questo criterio si deve porre a principio che il più necessario non è nè la filosofia, nè la religione, nè lo Stato, e neppure la vita sensibile, ma quel grado infimo della vita sensibile che ha suo seggio nel ventre. Perchè si può far di meno della religione, dello Stato e di ogni altra cosa, ma alla necessità del ventre tutto e tutti sottostanno. La vita animale è adunque il supremo vero e la suprema necessità donde muovono e cui fanno ritorno siffatti argomenti. Avea perciò ragione di dire che con siffatti argomenti si dimostra il contrario di quanto si crede e s'intende dimostrare.

Riguardo all'altra obbiezione, che fra tante filosofie non si sa ove sia la filosofia, essa è certo non poco imbarazzante, e più imbarazzante di quel che si crede. Si potrà rispondere, è vero, ch'è una di quelle obbiezioni che prova troppo e quindi prova nulla. Perocchè è un argomento che vale per la filosofia non solo, ma per altro, ed anche per la religione, e più forse per la religione che per la

filosofia. Ma questo non scioglie affatto l'obbiezione scettica desunta dalla pluralità delle filosofie, obbiezione che se tiene per lo Stato, per la religione e per la scienza in generale, tiene ancor più per la filosofia. Difatti lo scettico ha il diritto di dire allo Stato. Vi sono diverse forme politiche. Ov'è adunque la verità politica? Voi Stato mi dite che tal forma val più delle altre. Ma mi dite questo forse perchè è la vostra forma. In ogni modo io vi dimostro a mia guisa che tutte le forme politiche si valgono, e che tutte sono ugualmente buone o ugualmente cattive. A voi incombe dimostrarmi ch'io m'inganno. Lo stesso discorso lo scettico ha il diritto di tenerlo alla religione ed alla filosofia, ma più a questa che a quella. Perocchè la filosofia essendo la scienza dell'assoluto vero cui sono a dir così sospesi tutti gli altri veri deve dimostrare nella sua verità tutte le verità. Ecco perchè questa obbiezione è imbarazzante, anzi insolubile, insolubile, voglio dire, per tutti, salvo per un solo, per l'idealismo egheliano o assoluto.

L'idealismo egheliano può solo sciogliere questa obbiezione, appunto perchè è l'idealismo assoluto. Il che significa che si distingue da quell'idealismo che non è nè carne nè pesce, che è una specie di altalena, di diplomazia filosofica, e che ci canta: l'idealismo, la speculazione, l'assluto! ah! non può negarsi, son bellissime cose, cose divine, ma non dimentichiamo quell'altra fiaccola dell'umanità, quella che ci guida, e più che ci guida ci rende potenti e felici in questo mondo, e speriamo anche nell'altro, il buon senso. Ovvero che sopra un altro tono vi dice: l'idea! oh! certo, è un principio, e un alto principio, ma non è il solo, e ve n'è un altro e più alto. E qual è, di grazia, questo altro e più alto principio? Questo poi non lo so. Ah! non lo sapete? Se non lo sapete voi, permettete che ve lo dica io. Questo vostro principio più alto o più basso, come vi piacerà, dell'idea è tutto o nulla. Potrà essere il senso comune, o l'infallibilità del Papa, o il fenomeno, o

il positivismo, o il nulla, secondo l'arbitrio e le vedute accidentali e subbiettive dell'individuo. Dico il nulla, ma dicendo il nulla dico qualcosa di più di colui che crede potervi essere un principio che non è l'idea. Quando dico nulla dico qualcosa, e questo qualcosa non è tale che per l'idea che contiene ed esprime. Mentre colui che mi dice esservi un principio che non è l'idea, aggiungendo, ed è ben costretto di aggiungerlo, che non sa cosa sia questo principio, mi tiene un discorso che può aver solo un riscontro nel discorso di un pazzo. E difatti, voi mi dite che vi ha un altro principio che l'idea? Ma pensate voi il principio in generale, e questo principio in particolare? Perchè, se non li pensate, il vostro parlare è il parlare di un fantoccio. Li pensate adunque. Ma se li pensate, in qualunque modo li pensiate, e quali che siano questi principî, sia pur anche il senso comune, sia l'infallibilità pontificale, sia il fenomeno, o non so qual altro principio, voi non potete pensarli che mediante l'idea e nell'idea. Che se sono falsi principî, il falso non è nell'idea, ma nella vostra mente individuale che non sa pensarla. E notate che qui siamo nella sfera della scienza, e che voi dovete pensare i principî e le cose scientificamente, vale a dire, in una forma determinata e dimostrando quel che sono. Ed appunto per eludere questa necessità, dopo avere imaginato tal principio (dico imaginato, perchè questo preteso principio diverso dall'idea è parto dell'imaginazione e non della ragione), si aggiunge che non si sa cosa sia. Ma se non si sa cosa sia, come se ne può parlare? E come si può dire non solo che sia, ma che sia un principio qualunque?

Ora se questo falso idealismo è appunto falso perchè, nell'impotenza di cogliere l'idea nella sua verità e nella sua unità, spezza l'idea e la verità, e spezzando l'idea e la verità si pone nell'impossibilità di render ragione di se stesso e delle cose in generale, ciò sarà tanto più vero di ogni altra dottrina che più di lui si al-

lontana dall'assoluto idealismo. Ed ecco perchè l'obbiezione in proposito è insolubile per tutte queste dottrine. Come scioglierla difatti fuori dell'idea e dell'unità dell'idea? Come scioglierla cioè se non si dimostra le varie filosofie altro non essere che momenti, stadii di un solo e medesimo pensiero, di una sola e medesima verità, di una sola e medesima filosofia? E qual altra dottrina può dimostrarlo se non l'idealismo assoluto? E si ponga mente che questa dimostrazione riguarda, come lo notava poc'anzi, non solo la filosofia, ma altresì la religione. Perocchè la religione, essendo fondata sulla fede e sul mistero, non può per ciò stesso dimostrare la sua verità, e quindi non può sciogliere quell'obbiezione che si rivolge tanto contro di essa quanto contro la filosofia. E perciò essa *quaerit intellectum*, cerca quell'intelletto, quella ragione che dimostrando se stessa può sola dimostrare la verità della religione come la verità di ogni cosa in generale. E questo è idealismo assoluto, il quale è assoluto non perchè esclude, come le altre filosofie, la religione e non può con essa conciliarsi, ma al contrario perchè in sè la racchiude; in altra parola, perchè essendo un sistema, anzi il sistema, contiene e quindi dimostra la religione come uno de'suoi momenti.

XVI.

Ma cosa è questo idealismo assoluto? Ed in qual guisa contiene e dimostra la religione? E come la fede e la religione possono con esso accordarsi? Non sembra piuttosto che, trasformando la fede e ad essa subentrando, l'annulli? E voi che da un lato attribuite una sì alta funzione alla religione, non glie la toglieto dall'altro annullandola così nella filosofia?

Queste obbiezioni, cui già risponde in parte quanto precede, le ritroveremo più innanzi e allorchè avremo esaminati taluni altri punti che ad esse dovranno ricondurci, come a quelle che formano a dir così il compimento dell'opera e contengono la soluzione finale del problema della verità. Lasciando adunque la filosofia, l'idealismo e le sue relazioni colla religione, rivolgiamo di nuovo la nostra attenzione alla religione e allo Stato per studiarli nella storia de' nostri tempi e dèlle nazioni moderne.

Quando si considerano attentamente le cagioni che hanno prodotto la dottrina della separazione della religione e dello Stato, dottrina che trova l'espressione più fedele e più fallace nella formola cavouriana, più fallace appunto perchè promette il più alto bene, la libertà, mentre dà nulla, o il contrario, quando, dico, si considerano attentamente le cagioni che hanno prodotto questa dottrina, si vede che due sono le principali, la credenza nell'onnipotenza dello Stato, e la sempre crescente indifferenza religiosa, due cagioni che, dandosi la mano, andando di pari passo e generandosi in qualche modo a vicenda hanno oscurato e falsato il concetto della verità e della libertà.

Lo Stato è onnipotente. Egli è la fonte di ogni bene, di ogni forza, di ogni diritto, egli può tutto ordinare, unire e separare, fare e disfare a suo talento, e quindi la religione e non solo la

religione, ma la scienza e la filosofia sono ad esso sottoposte. La conseguenza di questo falso concetto dello Stato si è che le menti si sono assuefatte a considerare la libertà e la verità politica come le più alte, e a cercar nella soluzione del problema politico la soluzione del problema della vita. In altra parola il criterio politico è divenuto il criterio della verità.

Dall'altro canto l'affievolimento della credenza religiosa, affievolimento che è andato e va ogni dì sempre più cambiandosi in indifferenza e scetticismo, è venuto ad appoggiare e giustificare in un certo senso questa pretesa del potere politico, e a mantenere e spingere le menti su questa via. Imperocchè ove la verità religiosa va estinguendosi non rimarrà più che la politica, la quale sottentrerà alla religiosa e si attribuirà l'alto dominio della verità ed il governo esclusivo degli animi. L'indifferenza religiosa può rivestire varie forme. Nell'individuo può essere la negazione della religione, lo scetticismo religioso. Nell' uomo politico, o nello Stato non si mostra sotto una forma sì negativa e sì assoluta, ma ne piglia una più temperata, e per ciò stesso più pericolosa. Perchè lo scetticismo religioso ha almeno in suo favore la schiettezza, e poi come ogni scetticismo porta seco il suo rimedio. Lo Stato al contrario vi dice, io non niego la religione, non sono ateo, ma indifferente. E come siete indifferente? In più guise. Primieramente perchè non intendo più ingerirmi nelle cose della religione. In secondo luogo perchè, essendo innamorato della libertà, voglio che tutti siano liberi come me, e la religione la prima. Ed infine, imitando Dio che abbraccia tutti gli uomini nel suo amore voglio, per quanto è in me, abbracciare tutte le religioni, lasciandole tutte vivere insieme in pace sotto l'egida mia protettrice, e dichiarando che per me io le trovo tutte egualmente buone, o quando anche fossero tutte cattive a me non spetta immischiarmi in cose che non mi riguardano e che riguardano solo l'uomo e Dio.

Questa specie d'indifferenza è più falsa e dannosa del pretto scetticismo, perchè è uno scetticismo dissimulato, e anzitutto perchè sconvolge e corrompe il concetto di libertà, di quella libertà che lo Stato non può e non ha il diritto di dare. Già non è vero che lo Stato non s'ingerisce nelle cose della religione. Il fatto stesso ch'egli vuole accordare la libertà alla Chiesa, una libertà che la Chiesa non domanda, che anzi respinge prova che se ne ingerisce. Che si guardi, per esempio, all'Inghilterra ove lo Stato ha incominciato questo lavorìo di decomposizione della Chiesa anglicana. L'abolizione, o come dicono gl'inglesi, il *distabilimento* della Chiesa anglicana in Irlanda è il primo grande atto di questa ingerenza dello Stato. Oggi lo Stato mette la mano sulla Chiesa d'Irlanda, domani la metterà su quella dell'Inghilterra stessa. E cosa fa ora in Italia lo Stato se non invadere il dominio della religione? Si dice: noi non tocchiamo il dogma nè la disciplina, ma solo il temporale. Già non so se non toccate la disciplina, e se volendo riformare il temporale, voi potete non toccarla. Se non la toccate oggi, la toccherete domani. E quando si sa quanto strettamente nel fatto concreto la disciplina si colleghi all'insegnamento della Chiesa, toccando ed alterando la sua disciplina, si tocca e si altera il suo insegnamento. In quanto al dogma, è vero, voi non lo toccate. Ma perchè? Perchè non v'incomoda, e perchè lo credete cosa dell'altro mondo. E che fa a voi Stato che Dio sia uno, o che sia uno e trino, o anche che non sia? Infino a quando la religione non verrà a turbarvi nel vostro temporale voi la lascerete pienamente libera, ma se mai vi ponesse il piede, fosse anche col suo dogma, non vi peritereste di metter la mano sul dógma, come la mettete sulla sua disciplina e sul suo temporale. E perchè? Perchè voi non credete a nulla, voi non credete alla religione, e molto meno, ho appena bisogno di aggiungerlo, alla filosofia. Voi non credete seriamente che ad una sola cosa, a voi stesso ed alla vostra onnipotenza. La religione voi la

tollerate, o la subite a malincuore, o non l'accettate che come una specie di poesia o come un mezzo per raggiungere i vostri scopi temporali, ma in realtà non la prendete in sul serio. E come posso pigliare in sul serio una cosa dalla quale voglio separarmi? Le cose dalle quali voglio separarmi sono quelle che non tengo in verun pregio, che anzi stimo dannose, mentre voglio unirmi a quelle che tengo in pregio, perchè in esse trovo conforto, forza e verità. Ora, ditemi un po' Stato cristiano, chi vi ha fatto quel che siete? Chi ha fatto voi e le nazioni che governate? Chi vi ha dato quella forma e ha posto in voi quello spirito che vi distingue dalle antiche nazioni e dalle nazioni non cristiane? È il cristianesimo. Ma il cristianesimo è il cristianesimo senza il suo dogma? E se non è il cristianesimo senza il suo dogma, questo dogma è andato vagando nell'empireo, ovvero si è affermato e realizzato in voi infondendovi la vita e facendovi quel che siete? Cosa significano adunque la vostra separazione della religione e dello Stato, la vostra libertà religiosa e del genere umano? Sono queste parole e formole vacue, che, se significano qualcosa, significano la negazione del cristianesimo, e di voi stessi, Stato e nazioni cristiane, e quindi della storia e di quella verità ch'è nella storia. Bella cosa invero dire: Dio abbraccia tutti gli uomini nel suo amore. Tutte le religioni si valgono, tutte raggiungono lo stesso scopo. Un fanciullo può dir questo. Ma appunto è il dire di un fanciullo. Dio abbraccia non solo tutti, ma tutto nel suo amore. Ma dopo aver detto ciò, cosa si è detto? Assolutamente nulla. Non si è detto più di quello si dice nelle altre formole indeterminate: *libertà, uguaglianza, fraternità; libera Chiesa in libero Stato;* l'essenziale essendo anche qui il determinare come Dio ama tutti e tutto. Perocchè non ama e non può amare tutto e tutti nella stessa guisa, e se, per esempio, ama l'animale, amerà ancor più l'uomo dell'animale, in una parola, egli ama più

quegli esseri, e quindi anche quella religione che à lui più si avvicina, e in cui si è più pienamente manifestato. Questo è il punto essenziale, e in questo stanno la potenza e la ragione ad un tempo speculativa e storica del cristianesimo. Togliete questa differenza intrinseca e assoluta del cristianesimo, e voi togliete il cristianesimo, e col cristianesimo la storia. Cristo è morto pel genere umano e l'ha redento, ma l'ha redento nel cristianesimo e mediante il cristianesimo, e non senza o fuori del cristianesimo, il che non avrebbe senso. E san Paolo è l'apostolo delle genti non perchè abbia considerato uguali tutte le nazioni, ma perchè la religione cristiana essendo la religione della verità, la religione assoluta, tutte le nazioni e tutte le religioni son fatte per essa, e quindi tutte possono in essa redimersi ed inalzarsi alla verità.

Ora il cristianesimo ha foggiato le nazioni cristiane non nella separazione ma nell'unione della religione e dello Stato, informandole ai suoi dogmi e ai suoi insegnamenti, i quali sono dogmi e insegnamenti determinati e non formole indeterminate, espressioni di un cosmopolitismo religioso sfornito di ogni dottrina, di ogni pensiero religioso vero e determinato, e fatto solo per ingenerare lo sconforto, lo scompiglio e le tenebre nelle coscienze.

Ma qui si domanderà. Cosa volete voi? A che mirate? E a quale conclusione intendete arrivare? Perchè voi dite: io non voglio la separazione della religione e dello Stato; io niego che lo Stato abbia il diritto d'ingerirsi nelle cose della religione, perchè è subordinato alla religione; io affermo che il cristianesimo è la vera religione. E con tutto questo voi dite che la religione cristiana è malata e ha bisogno di un medico. Ma se lo Stato non è il medico ove trovarlo? Sarà forse la religione che curerà se stessa? Questo sarebbe un circolo vizioso; un malato non potendo curar se stesso appunto perchè malato. E poi l'indifferenza o lo scetticismo, di cui voi muovete rimprovero allo Stato, non è esso un

bene e non contribuisce alla guarigione del malato? Perchè, se son malato, per guarire, fa mestieri che divenga indifferente, anzi avverso a quel male che mi pone in siffatta condizione.

Certo, il momento scettico è non solo giovevole, ma necessario per la guarigione dell'infermo. Altro nondimeno è dire che lo scetticismo è un momento necessario, ma non è che un momento, e altro che lo Stato debba separarsi dalla religione, rinchiudersi in una indifferenza assoluta, e porre implicitamente o esplicitamente a principio l'uguaglianza delle religioni; come altro è pur anco dire che lo Stato contribuisce con una certa indifferenza alla guarigione dell'infermo, altro che possa egli stesso guarir l'infermo. Perchè il vero è il contrario. Non è cioè lo Stato che può guarir la religione inferma, bensì la religione che può guarir lo Stato.

Quanto all'infermità della religione, restringendomi ora a considerarla dal punto di vista limitato ove qui ci troviamo, vale a dire, dal punto di vista della religione, ogni punto di vista essendo limitato fuori della filosofia, farò osservare che l'indifferenza religiosa non ha la sua radice nello Stato, ma nella religione medesima. La religione diviene incredula, non crede più in se stessa. Ed ecco come il tramonto annunzia la nuova aurora, come dalla morte nasce la vita. La religione si fa incredula perchè sorge e fermenta in essa un nuovo spirito, e l'incubazione di questo spirito la rende inferma e la risana ad un tempo. Questa è la storia, e questo è altresì il diritto assoluto della religione. Lo Stato non ha il poter di guarir la religione, per ciò che la religione ha solo il diritto di guarir se stessa. La storia delle religioni è una serie di siffatte guarigioni. Il cristianesimo operò la guarigione delle antiche religioni ed insieme delle antiche società. E nel cristianesimo stesso è già avvenuta una prima guarigione, la guarigione operatavi dal protestantismo. E qui cade acconcio gittare uno sguardo sulla storia e sulle condizioni attuali del cristianesimo.

XVII.

Rammentiamo anzitutto che il cristianesimo ha fondato le società moderne e che, per ciò che le ha fondate, fra le diverse questioni che si agitano nella coscienza cristiana quella che domina tutte le altre è anche oggidì la religiosa. La quistione politica e la sociale, come chiamansi, benchè più apparenti e a dir così più romorose sono ad essa subordinate, e sono appunto più apparenti e più romorose perchè subordinate, le cose più profonde essendo le più nascoste. Onde, come in altri tempi, così pur oggi la vera e decisiva questione non s'aggira intorno alla separazione della Chiesa e dello Stato, ma intorno alla religione.

Il cattolicismo ed il protestantismo segnano i due stadî che fin qui ha percorso il cristianesimo. La questione che si affaccia alla mente intorno ad essi è naturalmente questa: il protestantismo costituisce nel cristianesimo un progresso di fronte al cattolicismo?

Se si misura il protestantismo alla stregua dell'indifferenza politica, o di quel criterio giusta il quale tutte le religioni sono le stesse, o la religione non riguarda che l'uomo e Dio, esso non segnerà verun progresso. Anzi guardando a certi segni ed elementi estrinseci, alla quantità, al numero ed a ciò che chiamasi unità cattolica gli si potrà anteporre il cattolicismo. Questo è però un criterio antistorico non solo, ma anticristiano. È un criterio antistorico, perchè se si ammette che il cristianesimo è un progresso rimpetto alle antiche religioni, per la stessa ragione si deve ammettere che il protestantismo è un progesso rimpetto al cattolicismo. Onde se togliendo il cristianesimo voi togliete in qualche modo la Storia e la sua ragione, togliendo il protestantismo voi togliete la Storia del cristianesimo e la sua ragione. E difatti che significato può avere nella storia il protestantismo e tutto ciò che

ad esso si rannoda, la vita intellettuale, politica e sociale in una parola, la storia delle nazioni protestanti se il protestantismo non segna un passo innanzi del cristianesimo stesso? Ma esso segna un passo innanzi, come si vedrà quì appresso. È quindi un criterio anticristiano quello che non vuol riconoscere nel protestantismo un progresso di fronte al cattolicismo.

L'opinione comincia a diffondersi e prevalere che le nazioni latine siano inferiori alle germaniche. Si crede ribatterla dicendo che non si vede in che le nazioni germaniche superino le latine, poichè queste hanno ugual ingegno, ugual coraggio, ed hanno anch'esse compiuto grandi cose. Sì, tutto questo le nazioni latine possono averlo, ma una sola cosa non hanno, la religione delle nazioni germaniche, almeno di quelle che rappresentano il vero spirito germanico. Questo è il punto centrale della superiorità delle nazioni germaniche sulle latine.

Esaminiamo. Considerando il cattolicismo in generale, vi si rinverrà la forma più elementare del cristianesimo, il cristianesimo immediato, naturale, il cristianesimo che è ancora nella natura e nel paganesimo. È il Figlio non ancora risuscitato, che non è quella verità che deve venire dopo di lui, che non è lo Spirito. Tutto nel cattolicismo è in una forma rappresentativa e immediata, tutto vi è fatto per materializzare e pietrificare lo Spirito. I dogmi fondamentali del cristianesimo vi sono, senza dubbio, ma come lettera, non come Spirito. Il culto delle imagini non è un elemento accidentale ed estrinseco, ma intrinseco del cattolicismo. Perchè l'imagine, il simbolo, la natura è il campo in cui esso si muove. L'eucarestia non è Cristo risuscitato e nello Spirito, ma è Cristo nascosto lì dentro nel vino e nell'ostia, e che una formola verbale vi fa discendere. In altra parola l'eucarestia non è una rammemorazione della verità, un simbolo la cui verità è nella fede o nello Spirito in quanto fede, ma nel simbolo stesso. Onde He-

gel disse con ragione a questo proposito che Gesù Cristo sarebbe altrettanto nello stomaco di un sorcio che avesse rosicata l'ostia consacrata quanto in quello di un cristiano. Tutto, dico, è immediato e simbolico, e quindi anche tutto è esterno, autoritativo e tradizionale nel cattolicismo. Il cattolico, in quanto cattolico, non pensa, e non può e non deve pensare, e non deve anzitutto pensare intorno a quella dottrina che lo fa quel che è, vale a dire, cristiano. Donde l'uso del latino, ed il divieto della volgarizzazione della Bibbia. Per modo che la verità ch'è nel cristianesimo rimane estrinseca ed estranea al cattolico. Ed in questo senso il cattolico non è un ente spirituale, egli non adora Iddio in ispirito e verità, ma nella carne e nella lettera. E questo, ch'è il tratto caratteristico, l'essenza del cattolicismo, s'incontra in varie forme e in varî gradi in tutte le sue istituzioni, e in tutte le menti cattoliche anche le più colte. Che si leggano, per citarne esempî recenti, le lettere del padre Giacinto e gli scritti del teologo Döllinger. A che si appoggiano tutti i loro ragionamenti? Al passato e all'autorità del passato, all'autorità cioè della tradizione e de'concilii, ch'essi interpretano, contestano o ammettono a loro guisa, lusingandosi con simili argomenti dimostrare il falso del nuovo, (o se meglio si vorrà, vecchio, perchè vecchio o nuovo per la ragione e la verità è lo stesso) dogma dell'infallibilità. Essi vi parlano, è vero, de'nuovi bisogni della scienza e de'nostri tempi. Ma altro è parlare della scienza, de'bisogni intellettuali de' nostri tempi, di questo tutti possono parlare, altro inalzarsi alla vera scienza, alla libertà cioè del pensiero e dello spirito. Dal momento che un cattolico si colloca in questa sfera non è più cattolico, e se continua a far professione di cattolicismo egli può credere di esserlo, ma non lo è. E se fosse qui opportuno dilungarmi intorno a questo punto, mi sarebbe agevole dimostrare come i filosofi cattolici, e Rosmini e Gioberti e Bossuet e Fénélon ed altri, appunto perchè cattolici,

ed in quanto cattolici, non pensano, filosoficamente parlando. Questo è il verme che rode il cattolicismo, e che la scienza e la filosofia non possono uccidere, perchè sono impotenti nella cerchia della vita nazionale senza il concorso della religione. E qui è il caso di ripetere con Lessing che se ci si mettesse in una mano l'errore colla libertà, e nell'altra la verità senza la libertà noi dovremmo anteporre la prima alla seconda. Io maestro non son vero maestro, e il mio insegnamento non ha scopo, se mi compiaccio nel vedermi circondato da discepoli inetti ed ignari, o nel tenerli in uno stato di ignoranza e di servitù. I miei discepoli debbo certo disciplinarli, ma disciplinarli nella libertà, in quella stessa libertà in cui io devo muovermi nell'insegnare, ed a cui è mio dovere inalzare la loro mente onde pensino liberamente la verità ch'io loro insegno, e la pensino come io la penso, e più pienamente di me, se lor vien dato. E così il maestro e il discepolo sono veramente uniti nella verità.

Ripeto adunque che il cattolico non pensa e non deve pensare. E perchè? Perchè altri, anzi un solo, il Papa, pensa per lui. Nel cattolicismo il Papa ha il privilegio esclusivo del pensiero e della verità, esso solo è infallibile. L'infallibilità del Papa, checchè ne dicano i cattolici avversi a questo dogma, è il pernio, la chiave maestra dell' edificio cattolico. Abolite questa infallibilità, e non avrete più il cattolicismo. E che l'infallibilità sia stata dichiarata oggi, o ne' tempi andati, il risultato sarà lo stesso. Se non lo fu ne'tempi andati, essa fu implicitamente ammessa nel fatto. L'odierna dichiarazione non è che la costatazione di un fatto, o a dir meglio della dottrina cattolica, onde se è un regresso in sè e nell'ordine della verità, è un progresso nel senso cattolico. Dire con Döllinger ed altri cattolici che questa dichiarazione è una disfida alla coscienza e scienza moderna, ovvero che non si accorda con certe tradizioni della Chiesa, è nulla dire. Perchè il Papa ha il

diritto di non riconoscere la coscienza e la scienza moderna, o di non riconoscervi che ciò ch' egli stimerà opportuno, o conforme all' insegnamento cattolico. E quanto alle tradizioni della Chiesa, supponendo anche che ve ne siano talune che contradicono all'infallibilità, ve ne sono altre che l'appoggiano. E poi se il Papa è il solo e vivente interprete ed espositore dei sacri libri, egli lo sarà viemaggiormente della tradizione e de' concilii, e poichè ha la potestà di aprire e chiudere, di legare e sciogliere, egli avrà anche quella d'interpretarli, e non solo d'interpretarli, ma di modificarli e riformarli. Nè giova ricorrere ai concilii come condizione dell'infallibilità. Perchè quello cui fa d'uopo guardare è l'atto supremo dell'autorità pontificale, vale a dire, la sentenza pronunciata *ex cathedra*. Se questa sentenza non ha un valore assoluto per sè, ma solo mediante i concilii, ed in quanto è da essi suggerita, o ricevuta ed approvata, la potestà pontificale cade, e con essa l' unità della chiesa cattolica, e quindi il cattolicismo. Il nome potrà rimanere, ma non la cosa. Si avrà, voglio dire, una dottrina media, una transazione, una specie di concordato o costituzionalismo religioso, un gallicanismo, ma non il pretto cattolicismo. Quindi l' infallibilità e il Papa sono inseparabili. Abolite l'infallibilità, e il Papa non è più Papa.

Ma cosa è l' infallibilità pontificale? È la vera infallibilità, l' infallibilità della scienza? È, voglio dire, quell' atto assoluto del libero pensiero in cui la verità a questo si rivela, perchè esso è nella verità, e la verità è in lui; perchè, in altra parola, il subbietto e l'obbietto si sono in siffatta guisa compenetrati ed unificati che il subbietto si sa nell'obbietto e questo in quello, il che fa sì che il pensiero è veramente libero, è il pensiero? È questa, dico, l'infallibilità pontificale? Nulla affatto. L'infallibilità pontificale è anch' essa una infallibilità immediata, naturale, tradizionale, una infallibilità che rimane estrinseca al suo obbietto, la verità, l'infallibi-

lità del Figlio e non dello Spirito. Lo Spirito in quanto lettera c'è, ma non in quanto Spirito, il che significa che in realtà non c'è.

E difatti il Papa, dicesi, è infallibile perchè Cristo istituì Pietro a suo successore e gli dette la podestà di legare e di sciogliere (San Matteo) e di pascere il suo gregge (San Giovanni). Donde se ne deduce che il Papa è il solo interprete della verità contenuta nella Bibbia, e come la Bibbia è la verità, così egli è il solo interprete e distributore della verità, egli è lo spirito vivente della verità, in quanto ad esso solo lo Spirito si rivela. Questo è tutto l'edificio dell'infallibilità pontificale e del cattolicismo.

Non volendo qui esaminare quanto questa istituzione e questa tradizione siano storicamente oscure, dubbie e discutibili, poichè taluni sono andati perfino a negare la venuta e la morte di San Pietro in Roma, nè volendo tampoco fare intervenire l'esegesi biblica, e restringendo la questione ai termini qui sopra enunciati, l'infallibilità papale, domando io, è l'infallibilità? No, non è l'infallibilità. E difatti la Bibbia è, come ogni libro, un libro morto, e la parola ch'è in essa è una parola morta. Quindi l'insegnamento del Figlio che vi è contenuto, in quanto mero insegnamento del Figlio, è un insegnamento anch'esso morto, una mera lettera. E ciò perchè il Figlio in quanto Figlio non è lo Spirito o, s'è lo Spirito, è, come è stato più sopra notato (1), lo spirito finito, lo spirito che è nel corpo, nel mondo visibile, in una parola, nella natura, e non lo spirito infinito. Il che intese il Figlio stesso allorchè disse: *È utile ch'io me ne vada, perciocchè se io non me ne vo', il Consolatore non verrà in voi, ma se io me ne vo', io ve lo manderò; e quando lo Spirito di verità sarà venuto, egli vi guiderà in ogni verità* (2). Ora

(1) Vedi pag. 97.

(2) San Giovanni Cap. XVI, 7, 13. Questo passo trova il suo complemento in quell'altro di San Matteo (Cap. XII, 31, 32), ove il Figlio riconosce anche più

questo spirito non sarebbe venuto, e non verrebbe direttamente che per il Papa, e a noi non verrebbe che mediante il Papa. Il Papa sarebbe adunque il mediatore dello Spirito.

Ma lo Spirito non discese già soltanto in San Pietro, bensì nei dodici Apostoli. Il che mostra che può discendere nell'uomo per altra via che per il Papa, e che quando anche Gesù Cristo avesse istituito San Pietro a suo successore, siffatta istituzione sarebbe insufficiente relativamente allo Spirito e alla verità. E questa insufficienza viene appunto dall'insufficienza e limitazione del Figlio relativamente allo spirito, limitazione ch'egli stesso sentì ed espressamente riconobbe. Si dirà che il Papa come successore di San Pietro è l'unità dello spirito apostolico, dello spirito che si effuse su tutti gli apostoli. Ma ciò non toglie che si effuse non su un solo apostolo, ma su tutti. Voglio dire che lo spirito divino, appunto perchè è lo spirito divino, non discende così in uno o in parecchi uomini, quali che essi siano o quale ne sia il numero, con essi identificandosi e trasmettendosi tradizionalmente e con mezzi estrinseci dall'uno all'altro. Questa è una materializzazione dello Spirito, un far ricader lo Spirito nella sfera della natura e del Figlio. È un processo simile a quello che fa dire: Adamo peccò, quindi tutti gli uomini son peccatori: ovvero: Adamo è il padre del genere umano. Perchè anche qui la verità, lo Spirito, il vero principio, cioè, del peccato e dell'uman genere viene naturalizzato nella contingenza e nell'individuo, in Adamo e nella sua tras-

esplicitamente la sua subordinazione allo spirito. « *Ogni peccato e bestemmia,* dice Gesù Cristo, *sarà rimessa agli uomini, ma la bestemmia contro allo Spirito non sarà lor rimessa. E a chiunque avrà detta alcuna parola contro al Figliuol dell'uomo sarà perdonato, ma niuno che l'abbia detta contro allo Spirito Santo sarà perdonato nè in questo secolo, nè nel futuro* ». E San Paolo commenta e conferma queste parole allorchè dice (Corinl. Cap. II, 15) « *Lo Spirito giudica di ogni cosa, ed egli non è giudicato da alcuno.*

gressione. La sfera della verità e dello Spirito è adunque più larga di quella entro cui vorrebbe rinchiuderla l'infallibilità pontificale.

Ma non solo è più larga, bensì più alta. E difatti come avviene nel Papa la rivelazione dello Spirito? Mediante quell'accoppiamento che chiamasi ispirazione. Il Papa è ispirato dallo Spirito Santo. Ora l'ispirazione è lo spirito passivo e finito, lo spirito ch'è ancora nella natura, non è lo spirito infinito, lo spirito che pensa ed è nel pensiero, anzi è il pensiero. La verità che si rivela nell'ispirazione non è la verità. Può esser la verità, come può esser l'illusione e l'errore. La verità ispirata è la verità subbiettiva e contingente, non è la verità. È la fallibilità nell'infallibilità. E per ciò stesso ch'è ispirata, rimane estrinseca all'ispirato. E quindi il Papa ch'è ispirato non può dire cosa sia lo Spirito di verità, lo Spirito che fa la verità del simbolo, della lettera, del Figlio. E non potendo dire cosa sia lo Spirito, non può dir neppure s'è il vero Spirito che a lui si manifesta, e perciò stesso cosa sia il Figlio ed il Padre, e quale la verità in essi contenuta. Perchè per intendere il Figlio ed il Padre bisogna intendere lo Spirito, anzi il Padre e il Figlio non sono la verità e non s'intendono che nello Spirito. Quindi il Padre, il Figlio e lo Spirito rimangono nell'ispirazione pontificale tre lettere, tre simboli, tre persone sensibili, naturali e tradizionali.

E questo è il *non possumus*, l'immobilità della corte romana. Perchè lo Spirito è vita e moto, ed ove non havvi lo Spirito, havvi solo la natura, la lettera morta ed immobile. Il Figlio morì, e dovea morir nello Spirito, e morendo nello Spirito risorse e glorificò se stesso e divenne uno con se stesso e con il Padre nella verità. Il che vuol dire che lo Spirito dette la morte al Figlio ed al suo insegnamento, e dando loro la morte vi pose la vera vita. E così lo Spirito è nell'umanità e la muove, la muove, cioè, rinnovando perennemente in essa, nella fede e più ancora nel pensie-

ro, il mistero dell'incarnazione, della morte e della risurrezione. Perocchè l'umanità si muove, vive e risorge uccidendo la natura e la lettera, onde ove havvi immobilità non havvi nè moto, nè risurrezione, nè Spirito. Quindi se il cattolico non si muove, non è nello Spirito e non pensa, la ragione è appunto che il suo capo non si muove, non è nello Spirito e non pensa.

E qui si può anche scorgere come la tanto vantata unità cattolica sia un'unità meramente disciplinare e esterna, è non l'unità nello spirito e nella fede. Perocchè se la fede non è l'intelletto, l'intelletto attivo, per dirla con Aristotile, o lo spirito assoluto, pure *quaerit intellectum*, perchè ad esso è intimamente congiunta. Onde più lo cerca e l'ama, più lo pensa, e per ciò stesso più l'intelletto ad essa si rivela. La fede che non cerca l'intelletto è la fede cieca, la fede che rimane estrinseca al suo obbietto, e quindi gli animi che si uniscono in questa fede sono uniti in una fede estrinseca e passiva, nella passione, cioè, nell'interesse, nell'utile, nella disciplina e nell'autorità, in una parola, nella natura e nella lettera, ma non nello Spirito. E questa è l'unità della fede cattolica.

Ora questa unità o consorzio estrinseco e nella natura è più facile, più superficiale e più volgare del consorzio intrinseco e nello spirito. I più vivono nella natura, i pochi nello spirito, appunto perchè è più facile vivere nella natura che nello spirito. Il che spiega perchè il cattolicismo la vinca pel numero sul protestantismo. Ma questo, come si vede, anzichè costituire un argomento in favore del cattolicismo ne mostra l'inferiorità di fronte al protestantismo.

E qui rinverremo eziandio la ragione di un altro fenomeno che molti sorprende e turba, intendo parlare della tendenza del protestantismo, soprattutto in Inghilterra, a tornare al cattolicismo. È questo nondimeno un fenomeno che non deve sorprendere. Il cattolicismo essendo il cristianesimo nella natura, là ove la fede

ed il pensiero s'infievoliscono, siffatta tendenza a ricadere nella natura deve manifestarsi. È un affievolimento che può avvenire in diverse guise, e aver diverse cagioni. Può essere un affievolimento individuale o anche nazionale, e può nascere dalla ricchezza e prosperità stessa della nazione, le quali abbassando e snervando gli animi li materializza, ed estinguendo in essi lo spirito li spinge a cercare il sostegno della loro credenza nell'autorità e nella lettera. Quindi non è anche da meravigliare che il cattolicismo perduri. Esso perdura e perdurerà, ed in questo senso il Papa ha ragione di dire: *Portae inferi non praevalebunt.* Ma esso perdurerà come perdurano le religioni di Fo, di Brama e di Budda, come una forma inferiore cioè del cristianesimo, e le nazioni cattoliche, vecchie o nuove che siano, apparterranno alle nazioni che vivono nella natura, e non a quelle che vivono nello Spirito.

XVIII.

Un vescovo cattolico in una recente sua pastorale dice: « Riceve il Papa nuove rivelazioni? Può egli creare nuovi articoli di fede? Certamente no » (1)—No, egli non può crearne. Ma perchè non può crearne? Forse perchè una nuova rivelazione, un nuovo svolgimento dello Spirito non è possibile? Certamente no, diremo noi a nostra volta. Perchè adunque il Papa non può ricevere una nuova rivelazione? Perchè il vero spirito al Papa non si rivela. E perchè non si rivela? Per le ragioni qui sopra esposte, le quali si riassumono in questo che il Papa è nella lettera e nella tradizione, e non nello Spirito.

Ora a noi sembra che se il reverendo uomo che si pone la suddetta questione vivesse nello Spirito e nella libertà dello Spirito, non se la sarebbe posta, o se la sarebbe posta in altra guisa. Intendo dire che invece di dimandarsi se il Papa può ricevere una nuova rivelazione, si sarebbe domandato se una rivelazione altra dalla cattolica è possibile. E ponendosela in siffatta guisa egli non aveva che ad aprire gli occhi e guardare attorno a sè per vedere che non solo è possibile, ma che è una realtà, ed una realtà abbastanza vecchia. Fa appena bisogno aggiungere che voglio parlare del protestantismo. Ma questa è la sorte dello Spirito di verità, che colui che è nella lettera e nella natura non può intenderlo, e non potendo intenderlo lo rinnega, come Pietro rinnegò il suo maestro, e leva grida e vituperii contro di lui chiamandolo empio, eretico e che so io. È la sorte che toccò in origine al cristiastianesimo, ed è stata anche quella ch'è toccata e dovea toccare al protestantismo.

(1) Kübel, Vescovo di Friburgo (in Brisgovia).

Ora io dico che il protestantismo è una nuova rivelazione dello Spirito, e costituisce un nuovo articolo di fede, e perciò stesso un nuovo diritto ed una nuova forza nella vita delle nazioni. La fede protestante è la vera fede, perchè è la fede nello Spirito. Il dogma fondamentale, e se posso dir così l'atto assoluto della fede protestante non è la fede nella Bibbia in quanto lettera, ma nella Bibbia in quanto Spirito. Se il sostrato della fede protestante è sempre la Bibbia, questa non n'è che il sostrato, la materia letterale, ma il principio vivificante, quello che anima e informa questa materia è lo Spirito, ed il libero Spirito, lo Spirito, cioè, che non è nè a Gerusalemme nè a Roma, che non viene in noi tradizionalmente e mediante un'operazione o un'autorità esterna, ma che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, ed è in noi in quanto siamo in esso rigenerati. Anzi è questo libero muoversi dello Spirito cristiano nella Bibbia che fa la nostra rigenerazione e in un' la verità della Bibbia. Perchè la mia vera rigenerazione e la mia fede non sono e non si compiono in quanto altri in me le pone, ma in quanto lo Spirito ch'è in me ve le pone, e se lo Spirito non è in me nessuno può porvelo. E la vera fede non è la fede nella Bibbia in quanto lettera, ma nello Spirito. La lettera è l'occasione, lo stimolo, l'imagine dello Spirito, ma non è lo Spirito. Quindi mentre leggendo e meditando il sacro libro con questo Spirito, vo compiendo la mia rigenerazione e vivificando la mia fede, io pongo in questo libro quella verità che non è in esso ma nello Spirito. In altra parola rigenerando e spiritualizzando me stesso io rigenero e spiritualizzo la lettera, spezzandola e cancellandola come lettera ed inalzandola così alla sua verità. Questa è la libertà di coscienza del protestantismo. Io son libero nella verità, dice San Paolo, vale a dire, nello Spirito. Onde io non sono veramente cristiano nel battesimo dell'acqua, ma in quello dello Spirito, e non perchè vengo battezzato, ma bat-

tezzando me stesso nello Spirito e nella verità. Quindi mentre la Chiesa cattolica si diffida dalla Bibbia, e teme che la diffusione e la volgarizzazione della Bibbia possa riuscir dannosa al cristianesimo, la Chiesa protestante al contrario pone a regola di fede che tutti debbono leggerla e meditarla. La lettera della Bibbia è, come ogni lettera, impura, dubbia, oscura e imperfetta, ma lo Spirito ch'è più forte della lettera la purificherà dileguerà l'oscurità e i dubbii e la compierà. E come ogni cristiano è nello Spirito, ogni cristiano deve partecipare a questa opera di purificazione e di spiritualizzazione.

Si dirà. Lo Spirito può non solo purificar la lettera, ma cambiarla e distruggerla.

Ma se lo Spirito è la verità, cosa fa che la lettera sia cambiata e anche distrutta? Anzi deve esser distrutta se non è la verità. Voi temete adunque la verità, voi non avete fiducia nello Spirito e nella verità, voi non avete la vera fede. E voi temete la verità per la lettera, cioè, per voi stessi che siete nella lettera; voi temete che l'edificio fondato sulla pietra venga surrogato da quello più vero fondato sullo Spirito.

Ma si obbietterà ancora. Ov'è nella fede protestante l'insegnamento? Ov'è la potestà? Ed ove l'unità della fede?

No, è vero, queste cose non vi sono per un cattolico che nato e vissuto nella chiesa cattolica non può intendere come vi sia insegnamento, autorità e unità nella libertà. Che queste cose siano più difficili nella libertà si può, anzi si deve accordarlo. Ma per ciò stesso che sono più difficili sono più profonde e più vere, le cose facili essendo le meno profonde e le meno vere. *Lo Spirito*, dice anche San Paolo, (1) *scruta ogni cosa, eziandio le cose profonde di Dio.* Ma non solo le scruta, bensì le fa, poichè *Iddio è Spirito* (2).

(1) Corint. II, 10.

(2) San Giov. Cap. IV, 24.

E poichè è Spirito egli fa il più alto insegnamento, la più alta potestà e la più alta unità nella libertà. Perchè lo Spirito è libertà, e la libertà è Spirito. Ove non è lo Spirito è la lettera e la servitù, e non la libertà.

Adunque il libero Spirito crea l'insegnamento. Difatti, se non insegno secondo lo Spirito e nello Spirito, cosa insegno? E se il mio insegnare non è l'atto libero dello Spirito è esso un insegnare la verità? Ed è anche un insegnar la verità, se il mio spirito non si unisce ad altri spiriti nello Spirito e nella libertà, o non si adopera perchè altri spiriti al mio si uniscano nello Spirito e nella libertà? Onde ed io che insegno e quelli che ricevono l'insegnamento più saremo nella libertà e più saremo nello Spirito. E questa libertà ch'è nello Spirito non è la libertà individuale astratta e interna, la libertà rinchiusa nella coscienza individuale, ma la libertà di coscienza nella verità, vale a dire, nello Spirito che si manifesta, si effonde e si attua nell'insegnamento religioso o nella Chiesa, in quanto la Chiesa costituisce questa sfera dello Spirito.

E qui anche si troverà la vera fonte della potestà. Perchè la potestà non è nella tradizione e nell'istituzione fatta da San Pietro, e neppure da Gesù Cristo in quanto Figlio, ma nello Spirito e là ov'è lo Spirito. Onde non è nè sul Golgota nè in Gerusalemme nè in Roma, ma nello Spirito. E se fu sul Golgota, come prima di esser sul Golgota fu nel tabernacolo e in Grecia e nell'India, vi fu in quanto lettera, e non in quanto Spirito. E appunto perchè vi fu in quanto lettera, la quale non può contener lo Spirito, questo da essa si ritirò e dovette ritirarsi. È come l'*ipse dixit*. *L'ipse dixit* è molto, anzi necessario, ma non è il più necessario. Il più necessario non è che Socrate, Platone, Aristotele, Gesù Cristo l'abbiano detto, ma il perchè, l'intima ragione del loro dire, questo è il più necessario. E questo è lo Spirito. Onde se lo Spirito è nella Chiesa protestante, vi sarà anche la potestà.

Ma se lo Spirito è il fondamento dell'autorità, in esso sarà anche riposta l'unità della fede, per quanto l'unità può esser nella fede, perchè, non lo dimentichiamo, la sfera della religione e della fede non è la sfera dell'assoluta unità. Imperocchè l'unità della fede non è nel numero. Il numero può esser grande, e la fede piccola o nulla. E cosa vale in questo caso l'unità? E un'unità vuota, l'ombra fallace dell'unità. Havvi nella fede, come in ogni cosa, il fuori e il dentro. Il fuori è la lettera, il dentro è lo Spirito. La vera unità, l'unità piena è nello Spirito, l'unità vuota e falsa è nella lettera. Quindi la vera unità della fede è là ov'è lo Spirito. Ora i pochi si uniscono nello Spirito, i più si uniscono nella lettera appunto perchè è la lettera. Anche gl'ignoranti sono i più e anche essi si uniscono nella lettera, nelle ciance e nell'ignoranza, mentre i pochi, anzi i pochissimi si uniscono nello spirito della scienza. E ov'è anche qui la vera unità? È nell'ignoranza o nella scienza? Onde deve dirsi che vi ha o può avervi più unità di fede fra due o più Chiese protestanti, che mentre differiscono in certi punti si uniscono nello Spirito, che nella cattolica ove la lettera tiene imprigionato lo spirito. Anzi il differenziarsi, entro certi limiti, mostra la presenza e l'energia dello Spirito. Perchè, come insegna S. Paolo (1) varî sono i doni dello Spirito, il quale anche parlò e pose negli apostoli non una sola, ma varie lingue, e non è spirito creatore che differenziandosi. E il Padre e il Figlio cosa sono se non differenze dello Spirito? Quindi la fede e l'unità della fede, che non si differenzia, è l'unità della lettera morta ed immobile, l'*om om om* dell'Indiano, non è l'unità vera dello spirito.

Questo è il cattolicismo e questo il protestantismo, e questo il loro svolgimento e la loro figliazione. Voglio dire che il passaggio dal cattolicismo al protestantismo è il passaggio del cristiane-

(1) Corint. Cap. XII.

simo dall'immediatezza, dalla lettera, dal Figlio alla mediatezza, alla verità della lettera, allo Spirito.

Se ora consideriamo questo svolgimento del cristianesimo nella storia vedremo che viene principalmente rappresentato da quattro nazioni, l'Italia, la Francia, l'Inghilterra e la Germania, e fra le nazioni germaniche anzitutto dalla Prussia. Lascio da canto l'America per la ragione che il cristianesimo non vi ha ancora ricevuto verun nuovo ed essenziale incremento; e la Spagna perchè in fatto di religione essa non differisce essenzialmente dall'Italia.

L'Italia e la Francia sono le due principali incarnazioni del cattolicismo, ma non lo sono nella stessa guisa.

Nello sviluppo della vita cristiana l'Italia, mi duole il dirlo, tiene il più basso posto, e nella immediatezza e naturalità del cattolicismo essa ne segna lo stadio più immediato e più elementare. Il cattolicismo italiano è quello che più si accosta al paganesimo, e si può dire in questo senso ch'esso è l'irreligione nella religione cristiana. Ciò potrà sembrare strano. Potrà sembrare strano che l'Italia sede del Papato sia in qualche modo la sede dell'irreligione. Eppure la cosa sta così; almeno io la vedo così, nè credo ingannarmi. Quello che diceva poc'anzi intorno al non pensare del cattolico è soprattutto vero dell'italiano. L'italiano religiosamente parlando non pensa. O si ride della religione, o si sottopone passivamente e ciecamente alla Chiesa. Il che vuol dire non pensare intorno alla religione. Non è a dire che la coscienza italiana non senta il peso del giogo pontificale e non si ribelli. Essa l'ha sempre sentito, e si è sempre ribellata. E Dante che pone Papi nell'inferno è il pittore e l'interprete di questo ribellarsi della coscienza italiana contro al Papato. Ma è, bisogna aggiungere, il ribellarsi del fanciullo, non il maschio ribellarsi dell'uomo. È il ribellarsi del fanciullo che piange, grida, si dibatte e maledice alla mano che lo

sferza, ma che riceve le sferzate, e non solo le riceve, ma finisce col baciar la mano che gliele dà. E perchè? Perchè non pensa. Che se virilmente pensasse, non andrebbe riempiendo l'aria di vane querimonie, ma si proverebbe seriamente a sopraffare il suo nemico non per la vana gloria di sopraffarlo, il che sarebbe anche un'opera fanciullesca, ma nella coscienza della forza, del diritto e della verità, per mostrare cioè a sè e ad altri ch'egli è nella forza, nel diritto e nella verità. E questo è il pensar virile del protestantismo.

Il punto cui nel suo più alto volo si è inalzata la coscienza religiosa italiana è il bello e l'arte, non l'arte romantica, ma la classica. Ora l'arte classica è l'arte antica o pagana. Onde anche da questo lato il cattolicismo italiano ricade nella natura e nel paganesimo. Il bello è, secondo il noto detto, lo splendore del vero, ma non è il vero. Esso è il simbolo, la lettera, la natura nello spirito, ma non è lo spirito. L'arte romantica si distingue dalla classica in questo, ch'essa ha coscienza della differenza del bello e del vero, della lettera e dello spirito, e nella coscienza di questa differenza considera il bello come un momento subordinato al vero, e se ne serve quindi liberamente come di uno stromento per la manifestazione dello spirito. Essa spiritualizza e in qualche modo annulla la servitù e la finitezza del simbolo nella infinita libertà dello spirito. In questa guisa l'arte non si confonde colla religione, ma è ad essa subordinata. Goethe, Schiller, Byron e anzitutto Shakspeare sono i più grandi modelli dell'arte romantica. Al contrario nell'arte antica, e specialmente nella greca il bello e l'arte sono la religione stessa; il bello è il vero. Il Giove di Fidia e il Giove nell'Olimpo di Omero sono il vero Giove, o, come noi diremmo, il vero Dio. Ed anche il Giove ottimo massimo de'Romani, benchè abbia un significato alquanto più universale e quindi più spirituale, è pur tuttavia il Giove romano e che è nel Campidoglio. Ora l'arte

italiana è una riproduzione dell'arte antica nel cristianesimo, e quindi è una materializzazione del vero nel bello, è un ritorno del cristianesimo al paganesimo. Le Madonne, i Cristi, i Santi di Raffaello e di altri grandi artisti, per quanto ammirevoli siano dal punto di vista dell'arte, son poco fatti per inalzare gli animi allo spirito. Anzi la loro stessa perfezione estetica ha dirò così una tendenza a richiamare e rattenere lo spirito nella natura.

E in Dante stesso, nel gran poeta nazionale, in quello che insieme al Papato ha più di ogni altro foggiato non solo la lingua, ma la coscienza nazionale italiana, quando lo guardo dal punto di vista religioso, non posso non ravvisarvi un poeta irreligioso, un poeta, cioè, fatto per generare nella coscienza italiana quello scetticismo religioso superficiale di cui facea testè parola. Porre i Papi nell'inferno, o porne taluni nell'inferno, altri in purgatorio ed altri in paradiso poco o nulla significa. È fantasia o arditezza di poeta. Ma religiosamente parlando il solo serio risultato che contiene questo volo o ghiribizzo poetico non è già quello di suscitare un più profondo sentimento religioso, ma il disprezzo o l'indifferenza per la religione. Inoltre la divina comedia è un mescuglio di paganesimo e di cristianesimo, e non si sa quale dei due abbia la preferenza nella mente del poeta. È vero che giunto al paradiso Dante licenzia il suo maestro come indegno di porvi il piede. Ma anche questa è fantasia poetica. Ed è una inconseguenza e una ingratitudine in Dante il non avervelo fatto entrare. Anzi egli avrebbe dovuto farlo passare prima di lui, appunto perchè suo maestro, e quel maestro che gli era stato duce in quei cammini aspri e forti e in quelle regioni di duolo e di pianto che nel cattolicismo sono altrettanto essenziali quanto il paradiso. Non si vede adunque perchè Virgilio, che ha traversato l'inferno e il purgatorio e n'è venuto fuori, non debba ascendere con Dante in paradiso. Quindi Beatrice, che anch'essa è una reminiscenza dell'antichità, della Dioti-

ma, cioè, di Platone, è un personaggio superfluo, perchè Virgilio avrebbe potuto e dovuto continuare il suo cammino. E così quel mescuglio di paganesimo e di cristianesimo sarebbe stato più compiuto (1).

(1) Taluno obbietterà forse che queste sono considerazioni estrinseche e che non colgono il vero concetto dantesco. Il discepolo, si dirà, può divenire a sua volta maestro e sorpassare il maestro. Ed è quanto qui avviene. Il giovane maestro è qui il cristianesimo, ed il vecchio il paganesimo. E Dante ha ragione di chiudere a Virgilio la porta del paradiso ove egli tratta a suo modo del dogma della Trinità che è il dogma fondamentale del cristianesimo. Quindi, anzichè mescolare il paganesimo e il cristianesimo, Dante, mentre ne mostra la figliazione, li distingue.

Come si vede le considerazioni estrinseche non m' impediscono di avere un occhio all'intrinseco, poichè mi fo io stesso questa obbiezione. Ma appunto l'intrinseco mi suggerisce queste considerazioni estrinseche. Perchè cosa è il vero intrinseco? Non è nè l'arte nè la religione, bensì la filosofia. Voglio dire che, per quanto alto sia il punto di vista della religione, è ancora un punto di vista estrinseco relativamente alla filosofia. Ora è dal punto di vista della religione che si vuole qui giudicar l'opera di Dante. Quindi la filosofia deve anche essa qui giudicarla da questo punto di vista, perchè, se la giudicasse come opera di arte o come opera filosofica, non la giudicherebbe dal punto di vista religioso. Perocchè la filosofia, mentre è l'intrinsechezza assoluta, se posso così esprimermi, si estrinseca ne' varii momenti del sistema, nello Stato, nell'arte, nella religione, ed è così che può determinarli e giudicarli. Ora io dico che, guardando la Divina Comedia dal punto di vista religioso e lasciando da parte l'estetico e il filosofico, essa è un poema irreligioso in quanto non è fatta nè per confermare gli animi nella fede cattolica, nè per farvi sorgere una nuova fede, ma per generarvi l'indifferenza e il disprezzo della religione. Questa è qui la mia tesi, e non altra. E difatti l'inferno, il purgatorio e il paradiso formano tutti e tre un dogma del cristianesimo, e lo formavano sopratutto in quei tempi quando il cattolicismo era tutto il cristianesimo, avendo poi, come si sa, il protestantismo soppresso il purgatorio. Ora se Virgilio conduce Dante attraverso all'inferno e al purgatorio, perchè non potrà questo maestro così cristianizzato entrare in para-

Questo è il cattolicismo italiano, almeno fino ai nostri giorni. Cosa diverrà in avvenire? Per me confesso che non lo so. Posso avere i miei dubbii, le mie speranze, i miei desiderii. Ma dubbii speranze, desiderii sono cose individuali, non sono la certezza e la scienza. Questo però credo poter affermare che non sarà la formola cavouriana, nè i corollarii, le applicazioni e gli spedienti che se

diso? Egli ha tanto più il diritto di entrarvi che, secondo l'insegnamento cattolico, viene fuori purificato dal purgatorio.

Si dirà forse che nella mente di Dante l'essenziale non è l'inferno e il purgatorio, ma il paradiso, appunto perchè l'essenziale nella religione cristiana è il dogma della Trinità. Ma cosa diviene la divina comedia con queste sottili supposizioni, con queste vedute arbitrarie e subbiettive che non sono che nella mente di colui che le imagina, e che possono andare perfino a sopprimere l'inferno e il purgatorio? Se io volessi spingermi innanzi su questa via potrei sopprimere anche il paradiso. Perchè la Trinità e il paradiso sono cose diverse, e la Trinità può benissimo stare senza il paradiso. E così la divina comedia se ne andrebbe in aria.

Per giudicare sanamente dell'influenza che il poema dantesco ha potuto esercitare sulla coscienza religiosa degl'italiani bisogna prenderlo qual esso è nel suo complesso. E pigliandolo in questa guisa si vedrà che le parti che hanno esercitato la più grande influenza sono appunto l'inferno e il purgatorio, e non il paradiso che contiene la parte più astrusa e la meno accessibile non solo alle menti incolte, ma anche alle colte e alla coscienza religiosa. Egli è adunque vero che la divina comedia è un mescuglio di paganesimo e di cristianesimo, e che questo mescuglio ove Virgilio adempie un sì alto ufficio, l'ufficio d'iniziatore, è più fatto per far tornare indietro che per spingere innanzi la coscienza religiosa. E i Papi collocati nell'inferno hanno dovuto produrre lo stesso risultato. Si dirà: erano uomini indegni del loro alto uffizio. Sia pure. Ma ciò non toglie che il pensiero che desta il vedere i Papi nell'inferno è che la religione cristiana non deve avere gran pregio, anzi minor pregio della pagana, poichè mentre Virgilio conduce Dante attraverso l'inferno e il purgatorio, vi sono Papi, vale a dire, i capi di questa religione, i vicarii di Dio in terra che, come ogni altro mortale, e i più malvagi fra i mortali, stanno a cuocere nell'inferno.

ne potranno ricavare che cambieranno sostanzialmente lo stato delle cose e cureranno i mali della patria. E quel che vedo e ascolto intorno a me, e a destra e a sinistra, e in alto e in basso mi conferma in questa convinzione. Il Papa se ne andrà o non se ne andrà? Ovvero accetterà o non accetterà la legge sulle guarentigie? Ecco quel che ascolto. Il che mi rammemora: il *Cosa pensa Filippo? Che notizie se ne hanno?* degli Ateniesi. E che vi giova sapere cosa pensa, cosa fa Filippo? Quel che anzitutto urge è di non consumare il tempo in vane ciance, ma di prepararvi seriamente ed uscir fuori a combatterlo. A me sembra che le parole di Demostene agli Ateniesi mal non si adattino al caso nostro.

Cosa fa che il Papa se ne vada o non se ne vada, o che accetti o non accetti? Forse che se una qualunque di queste supposizioni s'avverasse la quistione sarebbe sciolta? Niente affatto. E perchè? Perchè la questione non sta qui, ma altrove. Essa non sta nell'andarsene o non andarsene, nell'accettare o non accettare del Papa, ma in questo, se cioè il Papa andandosene, o non andandosene, accettando o non accettando, un nuovo svolgimento, una nuova scintilla dello spirito religioso può accendersi nella coscienza italiana; che la miracolosa scintilla venga poi per un Enrico VIII, o per un Lutero italiano, o per non so quale sovrannaturale operazione dello Spirito, o anche, ciò che sarebbe il più miracoloso de' miracoli, per il Papa stesso. Qui sta il vero nodo e la vera soluzione della questione. Il resto è secondario e non scioglie nulla. Esso non scioglie più il problema religioso, di quello non sciolgono il finanziario le tante e sì svariate misure, che in fin de'conti si riepilogano tutte in questa: aprire un più grosso buco a destra per turarne uno a sinistra. Il che permette è vero allo Stato di tirare innanzi. Ma è un siffatto tirare innanzi che, se anche qui non si compie un altro miracolo, se una scintilla di un altro spirito,

dello spirito finanziario, e, più che finanziario, produttivo non viene a illuminare e muovere l'intelletto italiano, lo Stato malconcio di buchi e di ferite e dissanguato finirà col ridursi a scheletro e col non potersi più tener sulle gambe. E la cosa andando così la religione, lo Stato e la finanza progrediranno di pari passo e saranno travolti nella stessa rovina.

XIX.

In Francia il cattolicismo ha dato un passo innanzi. Ha abbandonato la forma immediata ed immobile del cattolicismo italiano, ed ha incominciato a mediatizzarsi, a negarsi e a muoversi. Il Papa chiama la Francia figlia maggiore della Chiesa. Il che può esser vero. Solo sua Santità non ignora che, s'è la figlia maggiore, è una figlia maggiore di un temperamento turbolento e rivoltoso e sulla quale non sarebbe prudente fare assegnamento. Perchè se ha tratta sovente la spada per la difesa della Chiesa, non l'ha meno sovente rivolta contro di essa.

E difatti il genio della nazione francese è un genio operoso e attivo. Non è però il genio attivo della mente sintetica e che afferra l'unità concreta, ma della mente analitica e astratta, e quindi ecclettica e rivoluzionaria; qualità affini e strettamente unite. Perocchè la mente analitica o astratta è quella che mutila gli esseri, non ne considera che un lato, e per ciò stesso non coglie quell'unità determinante e specifica che costituisce la loro natura. Al che si collega il pensiero ecclettico il quale consiste nel pigliare arbitrariamente un principio limitato ad erigerlo a principio fondamentale della cognizione, e nel lasciarlo come si è preso per appigliarsi ad un altro, ovvero nell'unire e separare in un modo estrinseco, accidentale ed indeterminato gli enti e i principii. E questo è anche il pensiero rivoluzionario. Perocchè il pensiero che si rinchiude in un principio, in un punto di vista limitato o subordinato, e non tenendo conto di altri e più alti principî, vuole questi in quello imprigionare o questi a quello sottoporre, spezza violentemente e sconvolge la natura, i rapporti e l'unità delle cose.

Tale è il genio della nazione francese, e tale è pur anco la sua storia. Se si considera difatti la sua storia religiosa si vedrà che,

mentre la Francia è stata sempre il braccio destro del cattolicismo, ha dall'altro canto sempre contro di esso protestato, ma che la sua protesta è stata o violenta, o astratta e superficiale, e non ha mai colta nel segno la vera soluzione del problema; che in altra parola essa non si è mai inalzata al vero spirito del protestantismo, e ha perciò sempre dovuto ricader nel cattolicismo. Per la stessa cagione, per questo processo, cioè, per questa natura astratta dalla sua mente essa ha creduto poter sciogliere politicamente la quistione religiosa, vale a dire, ha creduto che la religione sia sottoposta allo Stato, e che quindi, sciolta la quistione politica, la soluzione della religiosa ne verrebbe come corollario. La crociata contro i Valdesi, Filippo il Bello ed i Papi in Avignone, gli Ugonotti e la San Bartolomeo, l'editto di Nantes e la sua rivocazione, le proposizioni gallicane e le dragonate, la grande rivoluzione e il concordato del primo impero, la rivoluzione del 48 e il secondo impero, e gli avvenimenti stessi che si compiono in questo momento in Francia sono tutti portati della stessa mente, della mente astratta che cerca la soluzione del problema religioso nella forza, o in combinazioni artificiali ed estrinseche, in quelle conciliazioni che non concilian nulla; essi ci ritraggon tutti il dibattersi, l'oscillar incessante, sussultorio e violento della Francia tra il cattolicismo e la rivoluzione, tra il cattolicismo e la sua negazione senza tuttavia poter mai raggiungere quel punto fisso, quella unità che sembra straniera e inaccessibile allo spirito francese. Hegel ha dipinto di un sol tratto e con la sua usata profondità questo stato anormale, e a dir così questo consumarsi della Francia. « Una nazione, dice egli, che fa una rivoluzione politica senza farne una religiosa lascia sussistere in sè una lotta, una contradizione che nulla può conciliare ».

Ora questa unità, questa conciliazione, questo spirito che rimane come un'aspirazione nella storia della nazione francese è precisamente quello che si è attuato in Inghilterra ed in Germania.

Si noti da prima che, mentre in Francia i più grandi rivolgimenti sociali hanno anzitutto avuto un movente ed uno scopo politico, e la religione o non vi è intervenuta, o non vi è intervenuta che indirettamente e come movente secondario, il contrario è avvenuto in Inghilterra ed in Germania. Qui la questione sociale si è posta anzitutto come questione religiosa. Il che precisamente costituisce la superiorità di queste nazioni e l'alta sfera in cui si muovono. Esse hanno compreso che, come il cristianesimo rinnovò le antiche società, così per rinnovare e ringiovinire lo spirito di un popolo fa mestieri rinnovare e ringiovinire lo spirito religioso, e ringiovinirlo nel cristianesimo stesso, svolgendone cioè lo spirito. Onde queste nazioni sono non solo più religiose delle cattoliche, ma essenzialmente riformatrici e non rivoluzionarie. Il che implica un lavorìo continuo e più intenso dello spirito, una più alta fede nello spirito e nella libertà e un intuito più profondo della verità. Perocchè, se la rivoluzione può essere utile anzi necessaria in taluni momenti della storia, essa non deve però equipararsi alla riforma. Lo spirito di riforma è quello spirito che ha l'intuito dell'unità della storia, della ragione e della verità, mentre lo spirito rivoluzionario spezza questa unità; il che fa appunto la sua debolezza. Perchè l'unità e a dir così la trama della storia e della ragione bisogna ricomporla. E qui sta il difficile. Il difficile sta nel ricomporre l'unità dello spirito di un popolo rotto e sconvolto dal soffio rivoluzionario. La religione lo può. Il congegno politico non lo può. La religione lo può perchè appunto è la religione, perchè cioè è quello spirito divino, quell'ideale, quella unità che non è lo Stato. Il congegno e la finalità politica senza la religione potranno unire esternamente gli animi, ma li lasciano internamente divisi. Potranno anche unirli in qualche modo internamente per raggiungere un alto scopo, quale l'indipendenza nazionale, ma anche questa sarà un'unione mo-

mentanea se non havvi il cemento della religione che l'assodi e la renda durevole.

L'Inghilterra ci offre il raro esempio di una nazione che fa una rivoluzione politica, e pur nondimeno ritrova la sua unità. Ma perchè? Perchè al di sopra della rivoluzione politica vi era la religiosa. Anzi fu la religione che cagionò la rivoluzione politica. Voglio dire che l'Inghilterra fece una rivoluzione politica per difendere e mantenere la sua nuova religione. Onde Cromwell fu politicamente rivoluzionario e religiosamente conservatore, e per ciò stesso egli conservò non solo l'unità religiosa, ma l'unità politica del suo paese. E quantunque non discendesse da Enrico VIII nell'ordine politico, egli ne discendea più di Carlo I nel religioso. E lo stesso spirito vediamo continuarsi e lo stesso fatto rinnovarsi nella seconda rivoluzione la quale non fu che il corollario e il compimento della prima, nella deposizione cioè di Giacomo II e nell'insediamento del suo genero Guglielmo d'Orange sul trono d'Inghilterra.

La religione cattolica pone anch'essa a principio che la religione è il fondamento dello Stato. Ma donde avviene che i moti che avvengono in Francia, la nazione più energica, la prima fra le cattoliche, abbiano sempre un carattere politico e rivoluzionario, in siffatta guisa che il loro scopo sembra retrocedere e come dileguarsi dinanzi ad essi, e non raggiungere altro risultato se non quello di far ricadere la Francia al di qua del punto ove ha preso la mossa? La ragione si è precisamente che la Francia non ha saputo svincolarsi dal cattolicismo. Quindi i suoi rivolgimenti non possono avere che un movente e uno scopo politico. Ne siegue che mentre da un lato essa vuole politicamente muoversi e progredire, dall'altro trova dinanzi a sè una religione immobile, che non vi suscita quella contradizione, quella lotta razionale della Chiesa e dello Stato che vivono nello stesso spirito, nello spirito di li-

bertà, ma che in realtà la pone fuori dello Spirito e della libertà, incatenandola nella tradizione e nella lettera e riconducendola, per quanto è in essa, a non so quai tempi medievali o preadamitici. E questa ferrea immobilità della Chiesa congiunta all'impotenza della Francia ad inalzarsi al di sopra del cattolicismo ha in qualche modo resi vani e annientati gl'istinti generosi, le alte doti della nazione francese e il sangue che ha sì largamente sparso per la libertà e l'umanità, ed ha nello stesso tempo dirò così scisso la coscienza francese generandovi o lo scetticismo religioso, o la credenza che la libertà politica possa fondarsi all'infuori della religione, credenza che è sventuratamente divisa in Francia dagli uomini più illuminati, più autorevoli e più sinceramente liberali e patriottici. Quindi mentre gli Stati protestanti lottando si riformano e progrediscono nella libertà, le lotte in Francia non sono fin qui riuscite che a sconvolgerne e dilacerarne lo spirito.

Dico adunque che l'Inghilterra e la Germania hanno attuato quello spirito di libertà religiosa che costituisce la nuova vita delle nazioni cristiane, e che è il vero e saldo fondamento del loro progresso e della loro rigenerazione politica. Ma quella stessa differenza che abbiamo incontrato tra il cattolicismo italiano e francese l'incontriamo tra il protestantismo inglese e germanico. E a quella guisa che il cattolicismo francese segna un passo innanzi sull'italiano, così il protestantismo germanico segna un passo innanzi sull'inglese. In che sta questa differenza o questo progresso nel protestantismo? In questo che il protestantismo germanico più dell'inglese si avvicina all'assoluta libertà, alla libertà filosofica, e quindi più dell'inglese è nello Spirito e nella verità. Ciò, lo so, potrà sembrare singolare. E perchè? Perchè non s'accorda coll'opinione, e anzitutto coll'opiniono politica e religiosa.

Ma la luce incomincia a farsi intorno alla Germania. Gli ultimi

avvenimenti hanno rischiarato gli occhi a molti, quantunque vi siano ancora molti ciechi che non vedono o non vogliono vedere o non vedono che per metà.

Cosa si è detto della Germania infino ai giorni d'oggi? Sì, la Germania è una nazione dotta, non può negarsi, ma è una nazione di professori, di visionarî, di pedanti, una nazione che non ha lo spirito pratico (ecco il Verbo de'nostri tempi; se non si ha questo non si ha nulla), e che in fatto di libertà politica non riuscirà a gran chè. E poi c'è un morbo in Germania, che guasta e impesta tutto, anche la religione, il razionalismo, la filosofia.

Ecco i madornali, giganteschi spropositi che infino ad oggi hanno fatto ingoiare all'Europa non solo la stampa, ma taluni dottoroni letterati e politici. Ah! la Germania la patria di Lutero, di Leibnitz, di Federico il Grande, quella che ha inventato la stampa, la polvere, che divide coll'Inghilterra l'onore di avere inventato il calcolo dell'infinito, e le cui razze hanno rinsanguato la vecchia Europa, è una nazione che vive nelle nuvole? E il movimento intellettuale germanico moderno, il più originale, il più grande e il più completo dopo il greco, che anzi sotto certi rapporti supera il greco, è un nulla, non è cosa pratica, non aggiunge nulla alla verità, alla libertà, alla storia? E cosa è la storia e la realtà se non questo? E havvi qualcosa di più reale e a dir così di più vero di questo largo e profondo sviluppo dello spirito germanico che abbraccia tutte le sfere dell'umana esistenza, e che le abbraccia, le unisce e le armonizza come giammai forse non lo furono in altri tempi? Perchè imagino che in quegli eserciti ove combatteano personaggi quali Socrate, Pericle, Tucidide, Senofonte, Alcibiade, dovea avervi un'abbondante dose d'intelligenza e di coltura. Giammai però la storia non ci avea dato l'esempio di sì grandi masse guerriere unite ed animate dal sapere e dell'intelligenza. E chi ha foggiato queste masse? La religione, la scienza e la filosofia

germanica (1). Questo è il fatto e il vero del fatto, e ogni altro dire potrà nasconderlo o falsarlo, ma non cambiarlo (2).

Raffrontiamo ora i due protestantismi e vediamo in che differiscono. Chi ha fondato il protestantismo inglese? Enrico VIII ed Elisabetta, la missione di Cromwell e di Guglielmo di Orange restringendosi a confermare e mantenere l'opera dei primi. Qui sta la colpa originale, se posso così esprimermi, del protestantismo inglese. Intendo dire che in Inghilterra la religione, mentre da un lato rompendo la tradizione e la lettera fa un passo innanzi nella via dello spirito e della libertà, dall'altro non si eleva al di sopra del punto di vista dell'utile politico, e rimane una religione politica, una religione di Stato, non nel senso di essere unita, ma in quello di esser subordinata allo Stato.

Questo spiega molti fatti; e primieramente il difetto nel protestantismo inglese, non di erudizione e di dottrina, perchè erudizione e dottrina ve n'è molta, ma di ciò che chiamerò ideale scientifico e filosofico. Havvi anzi una intolleranza ed avversione per tutto ciò che sa di libera indagine filosofica; il che smentisce ed in certa guisa annulla quel principio stesso sul quale esso è fondato, la libertà di coscienza. Tale è difatti l'utile, sia anche il più alto, quale il politico e nazionale. Esso nasconde o falsa il vero, esso uccide lo spirito (3).

(1) Ho sentito tedeschi chiamare il loro esercito *philosophische Heer*, il che viene appunto dalla coscienza ch'essi hanno di essere anzitutto educati dalla scienza e dalla filosofia.

(2) Taluno dirà forse che l'esercito tedesco non si compone soltanto di protestanti. Ma gli è chiaro che lo spirito preponderante e motore n'è il protestante, o il prussiano in quanto la Prussia è il centro dello spirito germanico. Si osservi inoltre che il cattolico tedesco non è il cattolico romano o francese, perchè non può, anche suo malgrado, non sottostare all'influenza della coltura protestante, riceverne una spinta e più o meno parteciparvi.

(3) Nel linguaggio del protestantismo inglese *free thinking*, *free thinkers*

Questo spiega inoltre perchè il protestantismo inglese vada sempre più ricadendo nella sfera della tradizione e della lettera (1), e per ciò stesso riavvicinandosi alla Chiesa romana (2).

Questo spiega infine perchè oggi la Chiesa anglicana sia in balìa non dirò neppure dello Stato, ma della Camera de'Comuni, per modo che, se una ragione o necessità politica consigliasse ai Comuni di abolirla come Chiesa nazionale, essa non troverebbe in sè nè nel paese una forza da contrapporre alla volontà preponderante de'Comuni. Nè io imprenderò qui a indagare quali conseguenze potrebbe avere per l'Inghilterra il *disistabilimento* della Chiesa an-

(*libero pensare*, *liberi pensatori*) sono sinonimi d'incredulità. Ora questo non è soltanto la negazione del principio protestante, ma del cristianesimo stesso che vuole che si adori Iddio in ispirito e verità. Ed una religione che condanna il libero pensare (intendo il libero pensare della scienza) intorno alle cose della religione, deve tosto o tardi cadere, appunto perchè è una religione che non ha fede nello spirito e nella verità.

(1) Un fatto notevole e che mi ha colpito nei predicatori delle Chiese protestanti inglesi è ch'essi si rinchiudono quasi esclusivamente nella sfera del Figlio, che Gesù Cristo è quello ch'anzitutto invocano e intorno al quale volge la loro predicazione, mentre lo Spirito v'interviene di rado e come un qualchè d'estrinseco e di subordinato.

(2) Dico riavvicinandosi, perchè quanto al ritorno dell'Inghilterra al cattolicismo lo credo un sogno. Egli è indubitabile però che le tendenze cattoliche sono andate aumentando in questi ultimi tempi in Inghilterra. Queste tendenze sono promosse da cause diverse. Primieramente come l'ho già fatto notare (pag. 123) dalla prosperità stessa dell'Inghilterra, la quale infiacchisce il pensiero e la libertà dello spirito; dall'indifferenza, per non dire scetticismo religioso, e dalla ragione politica che domina nei Comuni; ed infine da quel concetto indeterminato di libertà che non sa discernere tra la vera e la falsa libertà, o a dir meglio tra il vero e il falso (in che sta appunto la vera e la falsa libertà) e che, se gli fosse dato, ricondurrebbe l'umanità non solo al medio evo, ma al paradiso terrestre, o ciò ch'è lo stesso allo stato selvaggio. E questa è appunto la libertà alla Montalembert, la libertà che uccide la vera libertà.

glicana, perchè è una questione all'infuori di quella di cui qui si tratta. Solo dirò che a mio giudizio esse sarebbero più gravi di quello si crede, e che molti fra gl'inglesi stessi sembrano credere. Perocchè sarebbe in ogni modo spezzare quella unità dello spirito inglese che ha fatto l'Inghilterra qual'è, che ha fatto cioè la sua potenza, la sua gloria e la sua libertà. I tempi, si dirà, son mutati. Altri tempi, altri costumi. Sì, è vero. Ma non si deve anche dimenticare che cambiare ha un doppio significato, salire e discendere.

Checchè ne sia di ciò, e quali che possano essere le sorti future del protestantismo inglese, tale è stato fin qui il suo carattere distintivo: è un protestantismo politico e utilitario che, mentre ammette in principio la libertà dello spirito, la respinge poi nel fatto, e respinge anzitutto quella libertà donde emanano tutte le altre, voglio dire la filosofica.

Ma, se come l'abbiam veduto, lo Stato è incompiuto e monco senza la religione, la religione a sua volta non lo è meno senza la filosofia. Il che non solo è dimostrato da quanto in proposito si è più sopra discorso (1), ma ci vien anche insegnato da quelle parole memorabili di San Paolo ov'è detto: *Vi sono diversità di doni, ma un solo e medesimo Spirito. Conciossiachè ad uno sia dato, per lo Spirito, parola di Sapienza; ad altro, secondo il medesimo Spirito, parola di Scienza. E ad un altro Fede, nel medesimo Spirito; e ad un altro ecc.* (2).

(1) §§ XIII e XV.

(2) Credo dover porre sotto gli occhi del lettore il testo di questo passo rimarchevole di San Paolo, I, Cor. Cap. XII, 8, 9. ῷ μεν γὰρ διὰ τοῦ πνεύμαθος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα: ἑτέρῳ δέ πίστις ἐν τῳ αὐτῳ πεύματι· ἄλλῳ δέ κτλ. — Questo passo o a dir meglio questo capitolo è rimarchevole per più ragioni. Primieramente perchè guardando al complesso dei doni dello Spirito che San Paolo vi enumera, ed

Ora questa pienezza e questa libertà dello spirito ove si muovono la filosofia, la scienza e la fede noi le troviamo in un alto grado attuate nel protestantismo germanico.

Chi ha fondato questo protestantismo? Non un potente della terra in cui il movente politico e il religioso sono così meschiati che non si sa quale de' due la vinca sull'altro (1), ma un povero frate che nel silenzio del chiostro e nella libertà dello spirito trova la forza di spezzar quei lacci ne'quali egli più di altri era avvinto, e di gettare il guanto alla potenza di Roma e di Carlo V. La storia ci ha trasmesso pochi esempi sì commoventi e sì sublimi qual'è quello di Lutero alla Dieta di Worms ove, dinanzi al più gran potentato di quei tempi e circondato da volti minacciosi, anch'egli pronuncia il *non possumus*, ma il *non possumus* della libertà e della nuova vita dello spirito.

all'ordine secondo il quale li enumera, chiaro si vede ch'egli pone a capo di tutti gli altri il λόγος σοφίας, il verbo di sapienza, vale a dire, la filosofia, che prossimo alla filosofia pone la scienza, la cognizione in generale, e che assegna solo il terzo luogo alla fede; e inoltre perchè questa classificazione de' doni dello Spirito secondo l'Apostolo altro non è che la classificazione già data da Platone nella *Republica* (Lib. VII). « *Tu hai inteso la cosa a meraviglia* » dice Socrate a Glaucone, *e giusta queste quattro differenze, i quattro modi* (παθήματα) *dell'animo io li chiamerò, il primo* νόησις (la cognizione per eccellenza, il pensiero speculativo o filosofico propriamente detto, che corrisponde al λόγος σοφίας di San Paolo), *il secondo* διανοία, (cognizione secondo l'intendimento, il pensiero intellettivo, che comprende la matematica, le scienze naturali e che corrisponde al λόγος γνώσεως di San Paolo), *il terzo* πίστις (la fede, la verità rappresentativa, la vera rappresentazione, appunto la πίστις di San Paolo), *e il quarto* εἰκασία (la sfera della verosimiglianza, della cognizione sensibile, per imagini e similitudini, in una parola, dell'opinione).

(1) Lascio da banda le ragioni puramente personali che poterono spingere Enrico VIII a separarsi dalla Chiesa di Roma, perchè appunto essendo personali non interessano nè la filosofia nè la storia.

Questa è la generazione veramente libera e spirituale del protestantismo germanico. Anche qui lo Stato interviene, ma interviene come deve intervenire perchè la trasformazione religiosa si compia, per quanto è possibile, nella sua purezza e verità, vale a dire, viene dopo come sostegno, come mezzo e forza subordinata. E così intervennero tutti quei grandi ed intrepidi campioni della riforma, l'Elettore di Sassonia, i Principi firmatarii della Confessione di Augusta, Gustavo Vasa, Alberto di Prussia ed altri. Essi abbracciarono la riforma e combatterono per essa, ma non la fecero. E tanto più eroico fu il loro cambattere quanto più puro, più disinteressato e più alto era il fine per cui versarono il loro sangue e misero a repentaglio la loro vita e corona.

Ora questo libero *non possumus*, questo atto, se posso dir così, della *ragion pura* di Lutero è il focolare ove si è acceso il libero e profondo pensiero germanico, il quale è libero perchè profondo, e profondo perchè libero, ed è profondo e libero perchè anzitutto si muove, o almeno fin qui si è mosso, nella sfera della religione e della filosofia, unendole, compenetrandole ed inalzando, per quanto è concesso, la religione alla filosofia. Nel che è riposta la vera libertà, poichè solo per questa via può penetrare nella religione quello spirito di sapienza che illumina, vivifica e purifica la fede. Perocchè la libertà religiosa non sta nel numero delle Chiese, nello spezzarsi e frazionarsi della Chiesa in chiesuole dissenzienti, come avviene in Inghilterra ed in America, ma nello spirito di verità e di sapienza che anima la coscienza religiosa. Il che è ben diverso. Il numero delle Chiese può esser grande, e la libertà poca. Anzi può avvenire che la libertà vada scemando coll'aumentar delle Chiese, che la coscienza religiosa, cioè, rompendosi, sminuzzandosi e rinchiudendosi in una più angusta cerchia addivenga sempre più gretta, più intollerante, più ignara e più serva della lettera.

XX.

Ma si dirà. Tutto ciò sta o può star bene. Può essere che nel protestantismo quale si è attuato in Germania la religione abbia raggiunto quel alto grado di perfezione spirituale che voi pretendete. Può pure essere che questa rara e fortunata associazione dello spirito religioso e dello spirito filosofico abbiano sollevato la Germania a quel alto grado di coltura, di forza e di libertà di cui siamo testimoni. Ma dato anche questo, rimangono molte difficoltà, quelle difficoltà che si sono già affacciate nel corso di questa indagine e che non avete ancora sciolte. Perchè se sì alto è il punto che il protestantismo ha toccato in Germania, come avete potuto dire che sia malato? In ogni modo, se è malato altrove, a noi sembra che per guarire non avrebbe che a recarsi in Germania. Il fatto si è che deve esser malato dapertutto, in Germania come altrove, e ciò secondo il vostro stesso dire. Perchè cosa significa quel che avete poc'anzi discorso intorno alla necessità della filosofia (1), che cioè la filosofia è più necessaria della religione, che questa zoppica senza la filosofia, se non che la religione, in quanto religione, è più o meno malata? Dunque se la religione è malata per natura, qual'è il medico che potrà curarla? Lasciamo stare quel che avete anche detto più sopra, che la religione può solo curar se stessa (2), poichè si comprende l'abbiate messo innanzi come una supposizione per mostrare che lo Stato non può curarla per ciò ch'è inferiore alla religione. Ma è egli poi vero che la filosofia possa curar la religione? E come si può curare un malato che è malato per natura? Inoltre, come l'abbiamo già

(1) Pag. 101.
(2) Pag. 113.

fatto osservare (1), la filosofia appunto perchè è la filosofia sembra più fatta per estinguer la fede che per sostentarla e ravvivarla. E poi se la filosofia è quel medico che cura la religione, perchè non operare una cura radicale e definitiva sostituendo la filosofia alla religione? Infine qual'è, lo domandiamo di nuovo, questa filosofia che può guarir la religione? Voi pretendete che sia l'idealismo assoluto o l'eghelianismo, e dimostrate a vostro modo che l'eghelianismo è la vera filosofia. Ma, quando anche ciò fosse, voi dimenticate una condizione indispensabile per la guarigione, che il malato cioè voglia trangugiare la medicina che gli suggerite. Ora girate gli occhi attorno e diteci ove, in qual angolo del mondo voi discoprite una Chiesa che voglia mandar giù questo farmaco egheliano. Meno male se invece di porgere alla religione una bevanda composta d'idealismo assoluto, voi gliene porgeste un'altra meno assoluta, più temperata e di più facile digestione, una bevanda filosofica in generale. Perchè come si ammette il bello, il vero, il buono, la scienza in generale, la religione può ammettere la filosofia in generale senza troppo impegnarsi e compromettersi, e anzitutto senza togliersi la facoltà di ammetter tale filosofia, di rigettar tal'altra, e di rigettarle tutte, di rigettar cioè la stessa filosofia in generale se mai alzasse troppo il capo e volesse farla da padrona. Quanto però ad una dottrina quale l'egheliana che si atteggia a filosofia assoluta, e che, mentre riconosce la necessità della religione, affaccia la singolare pretesa di superarla, malata o no, meglio per la religione nessuna che una siffatta filosofia.

Tutto ciò si può obbiettare, e senza dubbio si obbietterà contro a quanto abbiamo fin qui ragionato. E si comprende che si facciano queste ed altre simili obbiezioni. Solo ricorderemo che le ob-

(1) Pag. 108.

biezioni non sono la verità. Che anzi colui che obbietta è fuori della verità, a meno che non sostituisca un qualchè di meglio e di più vero alla dottrina contro alla quale obbietta. La critica è facile e l'arte è difficile, dice il noto adagio. Ed allorchè si tratta della verità, la critica è facile per la mente che è fuori della verità, vale a dire, dell'unità, dell'idea e del sistema, e il difficile è quell'arte che consiste a collocarsi e a muoversi nell'unità, nell'idea e nel sistema. Perchè nel sistema s'intende la necessità e la funzione determinata di ciascheduna cosa, mentre fuori del sistema l'unità essendo spezzata, svaniscono questa necessità e questa funzione, e sorgono per ciò stesso quelle obbiezioni che, come l'abbiamo veduto (1), possono rivolgersi contro ogni cosa, contro lo Stato, contro la religione, come qui si rivolgono contro la filosofia, e più specialmente contro l'idealismo assoluto. Il difficile, ripeto, è di collocarsi nell'unità, e quindi il difficile è anche per la mente che è nell'unità di convincer quella che non vi è, e non vnole o non può collocarvisi.

Così si dice: la religione respinge la filosofia (lasciamo ora stare l'eghelianismo per semplificare la questione), e si aggiunge che ha ragione di respingerla, perchè la filosofia è la negazione della religione e della fede. Già nel fatto questo è vero in un certo senso, non in un senso assoluto. Perchè la storia ci fa testimonianza che la religione ha sempre più o meno ammessa la filosofia. L'avrà ammessa male, a suo modo, come un'ancilla, una mera espositrice de'suoi insegnamenti, ma l'ha ammessa. Il che mostra che ha riconosciuta la necessità della filosofia, sia pure quale ancilla. Ma supponiamo che le Chiese respingano assolutamente la filosofia. Cosa prova questo? Prova forse che il rapporto tra la filosofia e la religione non sia quale l'abbiamo definito, vale a dire, che,

(1) Pag. 108.

mentre la religione e la filosofia sono ambedue necessarie, la filosofia è più necessaria della religione e la sorpassa? Nulla affatto. La religione può ammettere come può respingere la filosofia, può ammetterla in un senso e respingerla in un altro. Questo non è che uno stato, un'attitudine e dirò così un fare estrinseco e subbiettivo della religione, e non tocca nè altera il reale e obbiettivo rapporto della religione e della filosofia. Perocchè questo rapporto è fondato su quell'idea, o a dir meglio è quell'idea secondo la quale la filosofia, movendosi nella sfera della cognizione assoluta ed essendo questa cognizione, supera la religione che non si muove e non può muoversi che nella sfera della rappresentazione e della fede. Questo è il vero e l'essenziale. Ogni altro punto di vista è accidentale e secondario. La religione può respingere la filosofia, come lo Stato può respingere la religione, come il discepolo può respingere il maestro, come l'infermo può respingere la medicina, come l'uomo in generale può respingere la verità. Ma ciò non muta affatto la natura, la necessità, l'ordine ed il corso delle cose. Perchè respinta, la verità non è meno la verità, ed essendo la verità essa non può non far valere i suoi diritti e trionfare, se non oggi, domani, se non qui, altrove, se non colla persuasione, colla forza, con quella forza che è appunto la forza razionale perchè è la forza della verità. Anzi nel sistema, l'abbiam veduto, è la verità stessa che suscita la lotta e che la suscita per affermarsi ed esser la verità. Onde anche qui la lotta tra la religione e la filosofia è un momento necessario del sistema e della verità; è quel morire violento del Figlio nello Spirito, e della fede nell'intelletto.

Si deve quindi ritenere che l'intelletto niega la fede, e che deve niegarla, altrimenti non sarebbe l'intelletto. Ma come la nega? Come lo Spirito nega il Figlio, come il maestro nega il discepolo, come la medicina nega la malattia. Ed invero la religione è ma-

lata non accidentalmente, ma per natura, e questa sua essenziale malattia viene da quanto si è sopra dimostrato, che in essa cioè la verità non esiste e non può esistere *sub specie æterni*, ma *sub specie temporis*, sotto forma di rappresentazione, di simbolo, di fede. Taluni per guarirla radicalmente hanno pensato che si dovesse abolire come religione e trasformarla in filosofia. È un rimedio di cui s' invaghì anzitutto il secolo scorso, e che Rousseau propose nella sua famosa professione del Vicario Savoiardo. È un di quei rimedî radicali che sono peggiori del male. È un rimedio suggerito appunto dalla mente ch'è fuori del sistema, e che sopprimendo le differenze e le lotte crede sciogliere il problema della verità, mentre in realtà lo complica, anzi lo rende insolubile. La religione divenuta filosofia e la filosofia divenuta religione è un qualchè che non ripugna meno alla natura delle cose di quello che il cervello divenuto cuore o il cuore divenuto cervello. Il cervello è il cervello, e il cuore è il cuore, e mentre essi sono strettamente uniti, sono uniti in quella differenza che costituisce la loro natura specifica e la superiorità dell'uno sull'altro. E lo stesso dicasi della filosofia e della religione. Onde non si curerà la religione identificandola colla filosofia, ma si curerà, entro quei limiti in cui è curabile, infondendovi quel *verbo di sapienza* e di verità ch'è la filosofia.

Noi dicemmo più sopra che la religione diventa incredula, e che diventando incredula cura se stessa; e di più che la religione era andata così guarendosi fuori del cristianesimo e nel cristianesimo. Ma in realtà ciò che rende incredula e guarisce ad un tempo la religione è la filosofia. Perocchè nell'Assoluto e nel sistema, come uno è il principio della vita e della morte, del piacere e del dolore, uno è anche il medico che genera la malattia e la cura. Ed in vero l'incredulità religiosa non è la negazione assoluta della religione. Siffatta incredulità può esser nell'individuo, ma non

è nell' idea. L' individuo può negare in questa guisa la religione, come può al contrario rinchiudersi interamente nella religione e non sollevarsi al di sopra di essa. Ma la cosa è diversa nell'idea e nella verità. Perchè nella verità, la religione e la filosofia, essendo ambedue necessarie e inseparabili, l'incredulità religiosa proviene precisamente da questo che l'Assoluto è nella coscienza religiosa, ma non vi è come Assoluto, che vi è in altra parola sotto una forma limitata, come rappresentazione, come sentimento, come fede. E in ciò sta la sua malattia ed in un la sua cura. Perocchè, rinchiusa com' è in questa forma finita, la coscienza religiosa invecchia, si pietrifica, diviene incredula, non nell' Assoluto, ma nella forma in cui l'Assoluto si manifesta. E l'incredulità la genera l'Assoluto stesso, e la genera appunto nell' aspirazione della fede all'intelletto, aspirazione che disciogliendo e purificando quella forma fa sì che l'Assoluto possa rinnovare la coscienza religiosa ed in essa più compiutamente manifestarsi. Questo è il perenne divenire della religione, divenire in cui la religione va sempre più avvicinandosi alla filosofia, senza mai poterla raggiungere. Perocchè tale è il sistema, e tale la realtà sistematica dell' universo. Il discepolo si avvicina al maestro, e il suo avvicinarsi al maestro fa il suo moto, la sua vita e la sua verità. Ma non può nè deve, in quanto discepolo, diventar maestro. Perchè, se lo diventasse, il maestro e il discepolo, vale a dire, quel rapporto, quella realtà sistematica ch'è nell'insegnamento svanirebbe. Il Figlio risuscita ed è nello Spirito, e lo Spirito è in lui, ma non è e non può esser lo Spirito. L'amore infinito è l'amore dell'infinito obbietto, e questo suo amare l'infinito obbietto fa il suo essere e la sua verità, ma non è e non può diventare l'obbietto infinito. Che se lo diventasse l'amare cesserebbe (1).

(1) Vedi su questo punto il mio scritto: *Amore e Filosofia.*

E ciò anche determina la vera sfera, o l'idea della filosofia. Non vi sono più o due filosofie. Non vi ha una filosofia che può convenire alla religione, ed un'altra che può non convenirle; o una filosofia sensistica ed un'altra speculativa; o una filosofia pratica, ed un'altra teoretica. Queste ed altre simili distinzioni e a dir così sminuzzamenti della filosofia sono quanto vi ha di più estraneo alla filosofia, di più antifilosofico. Essi sono parto della mente ecclettica, della mente che si muove ancora nella natura, nella dualità, e che per ciò stesso è fuori della sfera propria della filosofia. Una è la ragione, uno il sistema, ed una la verità. Fuori dell'unità sistematica vi potranno esser tentativi, preludii, una *propedeutica* alla filosofia, ma non vi ha filosofia.

Ma l'unità sistematica è l'idea sistematica, e l'idea sistematica in quanto pensiero o Spirito assoluto. Lo Spirito assoluto è lo Spirito creatore del cielo e della terra, vale a dire, del sistema. E non è Spirito creatore assoluto, atto, energia assoluta, *pensiero del pensiero* (1), idea o Spirito eterno che in quanto crea, e crea sistematicamente, in sè e per sè, come principio e fine del suo creare. Ma come crea? E cosa è il creare? E come lo Spirito creatore crea ed è nella creazione?

Uno de' principii, e in un certo senso il principio fondamentale della filosofia egheliana è che il cristianesimo è la religione assoluta, che la verità vi si è pienamente rivelata, che per esso l'uomo è stato redento, e che la filosofia altro non è se non la dimostrazione della dottrina cristiana.

Siffatta posizione dell'eghelianismo rimpetto alla religione potrà sembrare singolare, e sembrarlo in più guise. Taluni potranno considerare la dimostrazione egheliana superflua o cosa di poco momento; perchè se la dottrina cristiana, diranno essi, è la ve-

(1) Νόησις νοήσεως ἡ νόησις. Arist.

rità, essa contiene in sè la sua evidenza e non abbisogna di esser dimostrata dalla filosofia. Altri guarderanno con sospetto, con diffidenza ed anche avversione questa ingerenza dell'eghelianismo nella dottrina cristiana, questo nuovo battesimo che pretende amministrarle, e gli muoveranno rimprovero, come difatti glielo hanno mosso, di alterarla e falsarla. Perchè diranno: nella votra triade egheliana, la Logica, la Natura e lo Spirito, non si trova più il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo quali gl'insegna la religione, ma altra cosa, tre idee, cioè, o, come voi dite, tre sfere dell'idea. E poi quando anche la filosofia egheliana fornisse questa dimostrazione qual vantaggio ne ritrarrà il cristianesimo? Qual nuovo e più alto sviluppo della dottrina cristiana ne potrà derivare?

Queste obbiezioni sono anch'esse di quelle cui è malagevole rispondere, non perchè non vi si possa rispondere, ma perchè colui che le fa si trova fuori del punto di vista in cui dovrebbe collocarsi, o come dicesi fuori della quistione. E difatti se in un indagine il cui obbietto è il vero, e l'assoluto vero, invece di guardare al vero si guarda all'utile, di chi è la colpa se non si scorge e non s'intende il vero? È la colpa del vero, o di colui che rivolgendo l'occhio all'utile invece di rivolgerlo al vero, non ritrova l'utile, e come avviene sovente, il suo utile, nel vero? Così si domanda: qual vantaggio potrà recare la filosofia egheliana al cristianesimo? Ora gli è chiaro che chi fa questa domanda pensa l'utile e non il vero del cristianesimo. Perchè se ne pensasse il vero, non la farebbe. Quindi colui al quale la indirizza ha il diritto di non rispondergli, o di rispondergli che non lo sa, e non si cura di saperlo, e che, quando anche lo sapesse, non dovrebbe rispondergli, altrimenti si porrebbe, come egli, fuori della questione. Perocchè il suo obbietto non essendo l'utile ma il vero, è il vero ch'egli deve indagare ed intendere, ed al vero attenersi, che l'utile ne siegua o non ne siegua pel cristianesimo o per altro. Onde la ragione del

cristianesimo, il suo diritto di essere e di durare non sta nell'utile, ma nella verità ch'esso contiene, e nella misura in cui la contiene. L'utile può esserne una conseguenza, ma solo una conseguenza, ed una conseguenza determinata e generata dal vero, e che allorquando non concorda col vero è l'apparenza dell'utile, anzi è dannosa, e non è il vero utile. Perchè, se colpevole, mi può esser utile sottrarmi al castigo. Ma questo non è il vero, e quindi non è il vero utile per me, e molto meno per altri, per i miei simili, cioè, e per la nazione. Ovvero potrà essermi utile impadronirmi del bene altrui. Ma questo non è il vero, e quindi neppure il mio vero utile. Ovvero ancora potrà essere utile, se non al cristianesimo, a coloro che lo rappresentano, nasconderne o falsarne lo spirito. Ma questo non è il vero del cristianesimo e quindi neanche il suo utile. E notisi che qui si tratta non del vero relativo e finito, qual è il vero nell'individuo o nella nazione, ma dell'assoluto vero il quale è anche più remoto dall'utile di ogni altro vero. Iddio non è l'utile, ma la verità, e se è utile non lo è che in quanto verità. E guardare nel cristianesimo all'utile, fosse anche il più alto, è contrario a quei precetti del cristianesimo stesso che abbiamo più sopra ricordati (1), che cioè si deve amare Iddio, perchè è il sommo bene, e adorarlo in ispirito e verità. Onde S. Paolo altera anch'egli il vero del cristianesimo allorchè insegna (2), che sarebbe follia soffrire per la verità se l'anima non fosse immortale. Perchè il vero è che si deve amare la verità e soffrir per essa, che l'anima sia poi immortale o nol sia. Anche il Negro che adora il feticcio lo spezza se non esaudisce alle sue preghiere. È lo stesso principio utilitario che guida il Negro; e il detto di San Paolo non ne è che una diversa applicazione. E la scienza che non

(1) Pag. 86.
(2) I. Cor. XV, 29 32.

ama nè indaga la verità per la verità non è la scienza. Anzi dal momento in cui essa guarda ad altro che alla verità, non solo non è più la scienza, ma non è più nemmeno utile. Perchè la scienza non è utile in quanto scienza che raggiungendo quella verità che fa il suo obbietto, o a dir meglio la fa quel che è. Quindi la scienza più libera e più disinteressata è non solo la vera scienza, ma anche la più utile.

E questa scienza è la filosofia speculativa o l'idealismo assoluto, il quale può solo intendere e dimostrare la verità o l'idea cristiana, e per ciò stesso ravvivare e spingere innanzi il pensiero e la fede cristiana nell'intendimento e nell'attuazione di quella verità simbolica e misteriosa che li muove e li nutre. Donde anche si vede che la dimostrazione egheliana della verità cristiana, anzichè esser cosa di poco momento, è di somma importanza, che si consideri dal lato puramente scientifico e speculativo o dal lato pratico e storico. Imperocchè dimostrando il dogma cristiano essa dimostra quella verità ch'è il principio dell'essere e del sapere, e quindi della storia.

Ma, si dice, la dimostrazione egheliana cambia e trasforma il dogma cristiano in siffatta guisa che non vi si rinviene più l'insegnamento cristiano quale ci è impartito dalla Chiesa e ci è tramandato dalla tradizione.

Il che è vero, e non solo è vero, ma deve esser così. Perocchè se la cosa andasse altrimenti, se la dimostrazione egheliana, cioè, non fosse che una mera riproduzione dell'insegnamento della Chiesa, se in altra parola lasciasse intatta la lettera, il simbolo, la rappresentazione, essa non sarebbe la loro dimostrazione, e quindi non sarebbe quello spirito di verità, quell'intelletto assoluto che la fede cerca. Perocchè dimostrare, nel senso scientifico e vero della parola, vuol dire mostrare l'essenza, il principio interno e assoluto, l'idea del simbolo e della rappresentazione; la quale idea

fa per ciò stesso la verità della rappresentazione, e di fronte ad essa la rappresentazione non è che un involucro esterno, sensibile e ingannevole, o, se contiene una verità, contiene quella verità che le impartisce l'idea e nella misura in cui l'idea è in essa e può esservi. È come la parola e il significato. La parola è l'involucro del significato, il verbo dello spirito, lo splendore del vero, ma non è il significato, lo Spirito, il vero. E quindi essa deve trasformarsi, e in un certo modo annullarsi per essere nella verità, o a dir meglio la verità.

Il Padre, il Figlio e lo Spirito non sono adunque la verità nella tradizione e nell'insegnamento della Chiesa, vale a dire, in quanto fede e rappresentazione, ma nell'idea e in quanto idea, in quanto cioè essi costituiscono nella loro differenza ed unità l'idea assoluta e quindi l'assoluta verità. Avvegnachè l'idea o la verità assoluta non sia tale che in quanto sistema, che differenziandosi cioè e ponendo ed attuando in tal guisa il suo contenuto, la sua sostanza, la sua natura assoluta. Onde il Padre, il Figlio e lo Spirito sono quella triade, quel sistema ideale, quella idea sistematica entro la quale e per la quale è, vive e si muove l'universo. E in questo senso la religione cristiana è la religione assoluta.

Ma come, in qual senso la religione cristiana è la religione assoluta? E come può esser la religione assoluta se non contiene l'assoluta verità?

Questa difficoltà che è insuperabile fuori del sistema e dell'idea sparisce, anzi diviene una verità, allorchè si considerano le cose nel loro essere sistematico e nell'idea. Imperocchè nell'idea sistematica ciascheduna sfera è quel che è e può essere conformemente alla sua idea. È la sua idea che fa la sua necessità e la sua verità; e quindi la sua perfezione consiste nella compiuta attuazione della sua idea. Le antiche religioni sono imperfette non perchè non hanno attuato in verun modo l'idea della religione, ma

perchè non l'hanno pienamente attuata. E la religione cristiana a sua volta è la religione assoluta non perchè esclude le antiche religioni, ma al contrario perchè tutte in sè le rinchiude e rinchiudendole le supera. In altra parola le antiche religioni che, per comprenderle in una denominazione generale e per ciò stesso inadeguata, potremo chiamare religioni della natura, si rinvengono e debbono rinvenirsi nel cristianesimo appunto perchè il cristianesimo è la religione assoluta, o l'idea della religione che si è compiutamente realizzata, ma vi si rinvengono come momenti subordinati. Il che anche spiega come nel cristianesimo che si allontana dal suo spirito e a dir così da se stesso possa manifestarsi una tendenza a retrogredire e ricadere nelle religioni della natura, nel paganesimo, a quella stessa guisa che nella malattia l'organismo ha una tendenza a disorganizzarsi, a ricadere nella natura inorganica, per ciò che la natura inorganica è in lui, quantunque vi sia come una sfera già superata.

Ora ciò che costituisce l'assolutezza della religione cristiana è l'assoluta rivelazione. La religione cristiana è la religione rivelata per eccellenza, ed è tale perchè l'Assoluto vi si è più pienamente manifestato che nelle altre religioni. L'assoluta rivelazione non è come la s'intende sovente, nell'incarnazione e nel Figlio, ma nella Trinità. L'incarnazione e il Figlio sono un momento, una sfera della rivelazione, non sono l'intera rivelazione. E per ciò che il Figlio non è che un momento della rivelazione e che rivela nella natura, quantunque strettamente unito al Padre ed allo Spirito, egli rivela incompiutamente e per imagini, egli adombra solo il Padre e lo Spirito. Ed adombrando il Padre e lo Spirito egli è, come l'abbiamo notato (1), in quanto Figlio, un mistero a se stesso; egli è la via che conduce alla verità, ma non è la verità, vale a dire

(1) Pag. 97.

lo Spirito. Onde se la fede cristiana è la fede nella Trinità, perciò che la più alta fede è la fede nella verità, la vera fede cristiana è anzitutto la fede nello Spirito. Perocchè la fede nel Figlio e nel Padre per il Figlio è la fede naturale, immediata, autoritativa, la fede cieca e del fanciullo, non è la maschia fede nello e per lo Spirito.

E lo stesso si dica della redenzione. Il Figlio è il redentore, ma la redenzione in esso non si compie. Esso è il mediatore della redenzione, ma l'atto assoluto della redenzione è riposto nello Spirito. È il battesimo dell' acqua il quale è inefficace, è un corpo morto, senza il battesimo vivificante dello spirito. Quindi la redenzione del Figlio non è che un momento subordinato, il fatto estrinseco, materiale, storico della vera redenzione. Ne siegue che il cristiano non è redento nel senso che la redenzione del Figlio l'abbia reso impeccabile. Questa è l'interpretazione più arbitraria e più superficiale del cristianesimo. È la lettera e non lo spirito. Ed appunto perchè è la lettera e non lo spirito essa è non solo contradetta dal fatto e dalla storia del cristianesimo, ma dalla verità, dalla natura cioè delle cose (1). Perocchè l' uomo è per natura peccabile, il che torna a dire che il peccato è un momento essenziale della natura umana, o dello spirito finito e quindi del sistema universale delle cose. E la grazia stessa suppone il

(1) Se si dovesse intendere la redenzione nel senso in cui s'intende generalmente, che cioè Gesù Cristo colla sua incarnazione e morte ha riscattato l'uomo dal peccato, come il peccato non è cessato, e non può cessare, ne seguirebbe che non solo la redenzione sarebbe impotente ed illusoria, ma che il peccato sarebbe aumentato, se non quantitativamente, certo qualitativamente. Voglio dire che quando anche il numero dei peccati fosse scemato (il che non è affatto provato) il peccare sarebbe divenuto un'infrazione più grave dopo la redenzione di quel che fosse innanzi. Quindi la redenzione avrebbe peggiorata, invece di migliorarla, la sorte dell'umanità. Altro è adunque il significato, altro il vero della redenzione.

peccato, e lo suppone non come un elemento accidentale ed estrinseco, ma come il giudice suppone il reo, o la pena la colpa, vale a dire come un momento di una sola e medesima idea, di un solo e medesimo principio.

Adunque la redenzione ha un significato più profondo che non sia il riscatto dal peccato. Perocchè in questo senso, come il cristiano mai non cessò e non può cessare dal peccare, vana e mendace sarebbe la redenzione. E si aggiunga che siffatta interpretazione è quella che anzitutto rende inefficace e annulla in qualche modo nella coscienza cristiana la redenzione. Perchè la discordanza tra il fatto (fatto, lo ripeto, che ha la sua ragione nella natura stessa delle cose) e questa interpretazione genera il pensiero incredulo e scettico intorno al cristianesimo, o l'opinione che il cristianesimo è una religione come ogni altra, nè vale più delle altre, anzi forse meno, per ciò appunto che, avendo promesso quel che le altre non hanno promesso, non compie poi per impotenza la sua promessa.

Se adunque il cristiano è redento non è perchè sia divenuto impeccabile, ma perchè nella sua coscienza si rivela e si muove l'assoluta verità. Il che è ben altro. Perocchè nell'assoluta verità le passioni, la colpa, la morte sono elementi, subordinati sì, ma necessarii. L'incarnazione è quel momento nella storia in cui lo spirito finito e l'infinito, la coscienza umana e la divina si congiungono più strettamente di quello che non lo fossero ne' tempi precedenti, e la storia del cristianesimo altro non è che lo sviluppo e il compimento di questa unione. In altra parola l'incarnazione ha posto nella coscienza dell'umanità sotto una forma più esplicita, più profonda e più energica il problema della verità. È questo il problema che si agita e domina in modo speciale nella coscienza cristiana, e anzitutto in questo senso ~~che~~ il cristiano è un ente spirituale, l'ente spirituale essendo quello che vive ed opera

non nella lettera ma nello Spirito di verità. Dissi problema, per ciò che nella religione la verità non esiste che sotto forma problematica o, il che torna lo stesso, rappresentativa; ed appunto la soluzione dell'assoluto problema qual'è posto nella religione fa il passaggio da questa alla filosofia.

XXI.

Lo Spirito scruta le cose profonde di Dio: Iddio è Spirito: questo, lo ripetiamo, è il punto culminante della religione cristiana, quello che determina tutti gli altri ed in cui si riepilogano tutti i suoi insegnamenti (1). Qui sta anche il limite che unisce e divide ad

(1) Nella Bibbia vi è non implicitamente, come taluni pretendono, ma esplicitamente la dottrina della Trinità. Solo vi è come vi può essere, vale a dire, nella forma letterale, simbolica e rappresentativa. La Bibbia essendo l'opera del Figlio, e del Figlio che è nella natura, in quanto natura, il suo contenuto non può avere che un valore letterale che lo Spirito deve vivificare, determinandone il significato interno e assoluto. Ma lo Spirito stesso, in quanto è nella Bibbia, non vi è anch'esso che in una forma oscura, indeterminata e frammentizia, in altra parola, come lettera. Quindi il Padre, il Figlio e lo Spirito rimangono tre vocaboli o rappresentazioni di cui non si scorge la natura, la figliazione e la funzione. E la dottrina della Chiesa intorno a questo dogma non schiarisce punto la quistione, anzi in un certo senso la rende più oscura. Secondo la Chiesa il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre *persone;* al che si aggiunge (per distinguerle, bisogna credere, dalla personalità umana, da tre *io*, dai tre *io* di Pietro, di Paolo e d'Antonio) che sono tre persone *consostanziali* o *ipostatiche*. Ed intorno alla loro relazione la Chiesa insegna che il Figlio è *generato* dal Padre, e che lo Spirito Santo *procede* dal Padre e dal Figlio. Tale è il *Credo* trinitario professato dalle Chiese cristiane in generale, eccetto dalla Greca che non ha voluto ammettere che lo Spirito Santo proceda dal Padre e dal Figlio, ma solo dal Padre. Ora questa interpretazione non solo non ci fa dare un passo innanzi nella cognizione della Trinità, ma ce ne allontana. E difatti essa non è che una specie di antropomorfismo applicato alla Trinità. Cosa sono le tre persone? Nè più nè meno tre *io*, simili agl'*io* di Pietro, di Paolo e di Antonio. Pietro è il Padre, Poalo il Figlio e Antonio lo Spirito. Nè vale aggiungere che sono consostanziali, perchè i tre *io* di Pietro, di Paolo e di Antonio, appunto perchè tre io, partecipano tutti e tre all'*io,* e sono quindi anch'essi consostanziali. Si dirà, che ciò che distingue le persone della Trinità dall'io umano è che sono

un tempo la religione e la filosofia, quel limite che più sopra ab-

persone divine, eterne ed assolute. Ma qui sta appunto la questione. La questione sta nel determinare il divino, l'eterno e l'assoluto, e nel vedere se ciò che voi chiamate e vi rappresentate come persona possa esser quel ente eterno ed assoluto di cui si tratta. Ed esaminando così la questione si vedrebbe che della personalità c'è il vocabolo ma non la cosa, e che la cosa non solo non c'è, ma è il contrario del vocabolo. La ragione per cui si sono concepiti questi tre enti assoluti come persone è che si è avuto dinanzi agli occhi il Figlio, e non il divino del Figlio, ma l'umano. E non avendo dinanzi agli occhi che l'umano del Figlio si è falsata la natura del Padre e dello Spirito e quindi della Trinità intera. Il che si verifica anche nella figliazione o relazione delle tre persone. Il Padre genera il Figlio, il quale è l'unigenito del Padre. Ma di qual generazione si vuol parlare? Perchè havvi nel Figlio una doppia generazione; una generazione eterna ed assoluta, ed una generazione nel tempo e naturale. Ora la prima è diversa dalla seconda; e non soltanto è diversa, ma è la più importante ed essenziale, anzi la sola essenziale, in quanto la seconda non è che per la prima, e non è che un momeuto subordinato della prima. Perocchè il Figlio che nasce nel tempo e secondo la natura, nasce e non può nascere che secondo quella legge che ha il suo ultimo principio nell'eterno, vale a dire, nel rapporto eterno ed assoluto che intercede tra lui e il Padre, tra la sua essenza e quella del Padre. Questo rapporto può chiamarsi generazione, ma è una generazione che non somiglia affatto alla generazione naturale, perchè appartiene ad un'altra sfera di rapporti e di esistenza. Si deve adunque determinare come avviene la generazione eterna e assoluta del Padre e del Figlio. E questo la Chiesa non determina e non può determinare. E l'insufficienza e il falso di questo concetto della Trinità si fanno più manifesti nel modo in cui vien concepita la relazione dello Spirito colle altre persone. Lo Spirito non è generato, ma *procede*. Cosa si vuole intendere per *procedere*. Si vuole intendere che lo Spirito coeterno e consostanziale al Padre e al Figlio è inferiore al Padre e al Figlio. Ciò sarebbe già contrario alla lettera stessa della Bibbia ov'è detto che *Iddio è Spirito*, che *lo Spirito può solo guidare in ogni verità ecc.* Ma lasciando da banda la lettera, egli è chiaro che lo Spirito, appunto perchè è lo Spirito di verità, è quello ove il Padre e il Figlio trovano la loro verità. Il che vuol dire che è l'unità del Padre, del Figlio, e quindi supera il Padre e il Figlio. Come adunque procede dal Pa-

biamo definito come differenza della rappresentazione e dell'idea, e come passaggio dall'una all'altra (1).

dre e dal Figlio? Procede forse dal Padre e dal Figlio nel senso in cui si dice che il Figlio è generato dal Padre, vale a dire, come un qualchè subordinato al Padre e al Figlio? Se in questo senso s'intende il suo procedere, il vero sarà nel contrario, poichè superando il Padre e il Figlio si dovrebbe piuttosto dire che il Padre e il Figlio da esso procedono. E poi, perchè si è detto dello Spirito che *procede* e non si è detto, come del Figlio, ch'è *generato*? Perchè anche qui si è avuto dinanzi agli occhi la generazione naturale del Figlio. Il Figlio, si è probabilmente così ragionato, è stato generato nella natura, e poi un figlio non è figlio che in quanto generato dal padre. Dunque adoperiamo il vocabolo *generare* per esprimere il rapporto del Padre e del Figlio. Però come lo Spirito Santo non è stato generato nella natura, non diciamo di lui ch'è generato, ma solo che procede dal Padre e dal Figlio. — La conclusione che da tutto ciò risulta è che *generare* e *procedere* sono qui due vocaboli di cui l'uno vale quanto l'altro, perchè sono tutti e due ugualmente vuoti e non si sa cosa vogliono significare. Onde sarebbe altrettanto vero dire che il Figlio procede dal Padre, e che lo Spirito è generato dal Padre e dal Figlio, quanto dire che il Figlio è generato dal Padre, e che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio. E la ragione ne sta in questo, che se non si determina l'intrinseca natura del Padre, del Figlio e dello Spirito, non si possono nemmeno determinare le loro relazioni. Perocchè, nel loro essere reale e concreto, la loro natura e le loro relazioni sono cose indivisibili, anzi sono una sola e medesima cosa, per modo che determinando l'una si determinano le altre, e non determinando l'una non si possono determinare le altre. Quindi nell'interpretazione della Chiesa *Padre, Figlio, Spirito Santo, persona, consostanziale, generare, procedere* rimangono quel che sono nella lettera, vale a dire rappresentazioni indefinite, una mescolanza di determinazioni finite ed infinite, o di determinazioni che, appartenendo a sfere diverse, hanno un significato diverso secondo le sfere cui appartengono. Avea dunque ragione di dire che la dottrina della Chiesa, anzichè chiarire il problema, lo rende più oscuro. Il fatto si è che la cognizione dell'Assoluto sorpassa la sfera della religione, e costituisce la sfera propria e a dir così il diritto assoluto della filosofia.

(1) Ved. pag. 98-100.

L'obbietto della filosofia, o meglio la filosofia (1) è l'Assoluto in quanto verità assoluta, o Spirito assoluto. E lo Spirito assoluto è l'idea o il pensiero assoluto. Verità, Spirito, Idea, Pensiero sono qui una sola e medesima cosa. Sono vocaboli che hanno il medesimo significato. Perocchè lo Spirito assoluto è quell'idea, o se vuolsi quel ente ideale in cui esistono e si compenetrano sistematicamente l'essere ed il conoscere, per modo che in esso le cose sono come sono conosciute, e sono conosciute come sono. E questa è altresì la verità nel senso proprio e eminente della parola. Perchè il vero delle cose non sta solo nel loro mero essere, ma nel loro essere nella cognizione, vale a dire, nello Spirito. E in questo senso il vero della Natura è nello Spirito. La Natura in quanto è, non è nè vera nè falsa, essa non è che una possibilità relativamente alla verità, e non è nella verità che congiungendosi allo Spirito, e quindi trova la sua assoluta verità nello Spirito assoluto, ove è spiritualizzata e idealizzata, ove esiste cioè come idea stessa della Natura. Ecco come il Figlio trova la sua verità nello Spirito, e come deve morire e morire nello Spirito, perchè in esso e per esso sia vivificato e glorificato.

E lo stesso è il pensiero. Il pensiero assoluto, o il pensiero è il pensiero della verità ed è la verità. Perocchè è il pensiero del subbietto e dell'obbietto, dell'essere e del conoscere, e quindi quella stessa unità ch'è lo Spirito o la verità. Esso è così l'idea assoluta, l'idea, o la verità, o lo Spirito universale, in altra parola, e per ridirlo con Aristotile, esso è *il pensiero del pensiero* (2).

Ora il pensiero del pensiero, o lo Spirito assoluto non è tale che

(1) Ved. pag. 153.

(2) Vedi su ciò *Filosofia dello Spirito di Hegel* §§ 549-578, e il nostro commento; e Vol. II la nostra 2.ª *Introduzione*. Vedi anche *Filosofia della Religione di Hegel*.

come atto, energia assoluta, in altra parola, come Spirito creatore, vale a dire, come Spirito sistematico o come sistema. E nel sistema ed in quanto sistema è Spirito creatore. Perocchè il creare non è creare dal nulla, come dicesi, e pensare quindi il creatore e il creato come due sistemi l'uno fuori dell'altro. Questa è la rappresentazione, non è il pensiero della creazione. Dire che lo Spirito creatore crea dal nulla è appunto dir nulla, o dire il contrario di quel che si vuol dire. Perocchè crear dal nulla, se ha senso, vorrebbe dire creare dal nulla le leggi, la natura eterna ed assoluta delle cose, il che torna a dire che il creatore crea se stesso dal nulla. Ma colui che insegna la creazione dal nulla non intende se stesso. Perchè intender se stesso vuol dire intendere di che si parla. Ora se non s'intende cosa è la creazione dal nulla, come se ne può parlare? Che se poi s'intende cosa sia, s'intende quell'operazione, quell'atto assoluto che si suppone trascendere l'intelligenza, e per cui si escogita appunto una siffatta creazione. Ed anche per questo lato cade la dottrina della creazione dal nulla.

Di più, creare non è creare irrazionalmente o fortuitamente, ma secondo l'idea e nell'idea, o, come dicesi, secondo la ragione. E questo è creare sistematicamente. Perocchè idea, ragione, sistema sono una sola e medesima cosa. Onde il creatore e il creato, il motore e il mobile sono uni nell'idea e nel sistema. Che se il motore non si movesse in verun modo nel mobile, e il creatore nel creato, non solo vi sarebbero due sistemi, due ragioni, due verità, ma nè l'uno nè l'altro sarebbero quel che sono, anzi non sarebbero.

Ma lo Spirito assoluto, in quanto creatore, non è lo Spirito assoluto. Il creare è un momento necessario della sua energia, ma un momento subordinato. È un momento necessario, perchè il tempo, lo spazio, la materia, in una parola la Natura è nella sua idea,

ma è un momento subordinato riguardo a quell'energia assoluta che costituisce la sua essenza propria e specifica, e che da ogni altro essere è da ogni altra sfera lo distingue.

Quindi, in quanto sistema, lo Spirito assoluto è:

1. La forma assoluta, che potremo anche chiamare ragione formale assoluta, secondo la quale tutte le cose sono formate e ragionate, e non havvi ente che sia o possa essere e pensarsi all'infuori di essa. In questo senso potrà anche dirsi l'assoluta possibilità, in quanto nulla è possibile fuori e senza di essa, e rende tutto possibile la Natura e lo Spirito stesso. Perocchè lo Spirito è quel che è come Spirito formatore secondo questa possibilità, e in quanto questa possibilità o questa forma è in esso. Essa è quindi fuori del tempo e dello spazio e anteriore (nell'idea) al tempo e allo spazio e ad ogni creazione; essa è la forma eterna, ma solo la forma, in altra parola è l'*idea logica—il regno del Padre* (1).

2. È la sfera dell'estrinsechezza e della manifestazione, e quindi la sfera propria della creazione. Lo spirito crea secondo la

(1) Si noterà che questa non è che un'esposizione sommaria e astratta delle tre sfere dell'Assoluto, o del sistema, del loro contenuto, del loro sviluppo e del passaggio dall'una all'altra, in una parola, del loro intreccio e della loro unità sistematica. Quindi il concetto della Logica come sfera della *forma* o *possibilità assoluta* è un concetto astratto e inadeguato. La Logica non è soltanto la forma ma ha un contenuto, quel contenuto che costituisce appunto l'idea logica, la quale è forma e contenuto ad un tempo. Nè è tampoco una mera possibilità nel senso che sarebbe solo possibile, e non possederebbe veruna realtà attuale. Anche questo sarebbe un falso concetto della Logica. Essa è adunque la sfera dell'eterna possibilità nel senso che nulla è possibile fuori di essa, e che per ciò rende tutto possibile colla sua presenza, costituendo in tal guisa un elemento reale ed attuale, una parte della realtà delle altre sfere. Faremo d'altronde osservare che la nozione di *possibilità* è un momento della Logica, ma non ne è che un momento.

forma e la possibilità nello spazio, nel tempo, nel moto, nella materia ecc. e così attua la forma e la possibilità estrinsecandosi e manifestandosi, o a dir meglio ponendo la sfera dell'estrinsechezza e della manifestazione. Imperocchè la natura non si manifesta, ma manifesta, e ciò che manifesta è lo Spirito. E non manifesta lo Spirito che in quanto è posta, creata dallo Spirito, e creata come una sfera di se stesso, altrimenti non potrebbe manifestarlo. Ed ecco come la natura è il simbolo, l'imagine dello Spirito, la luce visibile che riverbera la luce invisibile dello Spirito. Ed in questo senso Platone disse il tempo essere l'imagine dell'eternità. Ed anche in questo senso la Natura è creata. Lo spazio e il tempo, la materia, il moto, e gli esseri che sono nello spazio, nel tempo e che vi si muovono manifestano sensibilmente lo Spirito, perchè lo Spirito è in essi, ed essi sono nello Spirito. E questo è il creare. Perocchè creare non è separarsi da se stesso, ma porre se stesso diverso da se stesso, porre cioè una sfera di se stesso per se stesso, esser, secondo il detto di Spinoza, *causa sui*. Nè creare è un atto libero, come lo si chiama, del creatore. Un tale atto libero è appunto l'atto della volontà subbiettiva, arbitraria, contingente, della volontà dello spirito finito, dell'io ch'è nella natura, che si trasporta nella esistenza e ne'rapporti infiniti, falsando e degradando così l'essenza di quel ente che si vuole esaltare. Nell'Assoluto la vera libertà è la necessità, quella necessità che lo fa quel che è, e fa sì che non può essere diversamente da quel che è. Nel che sta precisamente la sua verità, e la verità di ogni cosa, e quindi eziandio la libertà razionale dello spirito finito, per quanto lo spirito finito può essere in questa libertà. Ma la necessità è l'idea, e qui l'idea della creazione che è quella necessità che contiene e la ragione del creare e il creatore e il creato e le loro relazioni, in altra parola, è la sfera della Natura, come sfera dell'assoluta esistenza. È il *regno del Figlio*, il quale non è l'unige-

nito e la manifestazione solo del Padre bensì del Padre e dello Spirito (1).

3. Ma creare un'imagine di sè, manifestarsi, uscir fuori di sè, scindersi e in qualche modo disperdersi nello spazio e nel tempo implica che l'ente, che così crea e manifesta, crea e manifesta non per altri, ma per sè. Perocchè il creatore creando non solo si manifesta, ma manifesta se stesso a se stesso e per se stesso. Ed in siffatta guisa è principio e fine, causa motrice e causa finale, *causa sui*. Nè altro può essere l'assoluto movente del suo creare. Nella sfera dell'esistenza e de'rapporti finiti, l'uomo può esser mosso ad operare e manifestarsi da cause estrinseche, da *altro e per altro* che non se stesso. Ma nell'Assoluto *quest'altro* non esiste e non può esistere. E l'altro dell'Assoluto è l'altro di se stesso, e quindi l'Assoluto creando e manifestandosi crea e si manifesta per sè, e per esser quel che è, vale a dire, atto, energia, idea, pensiero assoluto. Perocchè a quella guisa che la vita non è quel che è, quella unità, cioè, quell'energia che forma e vivifica l'organismo, che generandone le parti ed in esse estrinsecandosi e ad un tempo negandole ed assorbendole in sè, e negandole ed assorbendole per inalzarle ad una più alta sfera, ch'è appunto la vita e l'unità della vita; alla guisa stessa, ma in un senso e in un modo più profondo, lo Spirito assoluto si estrinseca nella Natura per esser per sè, vale a dire, quell'energia, quell'unità concreta e assoluta in cui la natura e in un la Logica non esistono più come imagine e rappre-

(1) Per esser più esatti si deve dire che questa è la sfera non solo della Natura in quanto Natura, ma anche dello Spirito, in quanto lo Spirito è nella Natura, o in quanto la Natura esiste non più come mera Natura, ma come Natura che penetra e si combina collo Spirito, in quanto *naturalità* dello Spirito, in una parola, in quanto Spirito finito. In questo senso e per questo lato l'arte e la religione sono ancora nella Natura, e sono create, appunto perchè nell'arte e nella religione lo Spirito esiste ancora come simbolo e rappresentazione.

sentazione, come mera Natura e mera Logica, ma sono assorte e unificate nello Spirito e per ciò stesso trasformate ed elevate alla loro verità, spiritualizzate, cioè, idealizzate, pensate, o ciò ch'è lo stesso, addivengono Spirito, idea, pensiero. Onde anche qui si compie l'assoluta manifestazione, quella manifestazione ove l'ente che si manifesta e l'ente in cui si manifesta sono uniti nell'unità della loro essenza, nell'unità del pensiero. Perocchè ciò che manca alla Logica, in quanto Logica, è il pensiero, e ciò che manca alla Natura, in quanto Natura, è pure il pensiero. Onde, essendo nel pensiero, esse sono pensieri in quanto pensieri, o idee in quanto idee, e quindi sono pensieri del pensiero, il quale è per ciò stesso il *pensiero del pensiero*. E questo è il *regno proprio e assoluto dello Spirito*, o *l'idea della Filosofia.*

La filosofia è quel pensiero uno, eterno, universale ed assoluto entro il quale tutto è pensato, è sotto forma di pensiero, è pensiero, e quindi sì le differenze che l'unità sono le differenze e l'unità del pensiero. La filosofia apparisce così primieramente come il pensiero universale che ripercorre e rifa le cose, e le ripercorre e le rifa secondo e nella loro idea, o idealizzandole. Onde apparisce anche come l'ultima, come quella cioè che viene dopo le cose che idealizza. Ma questo è l'apparire della filosofia, non è la filosofia. Questo è cioè quel momento immediato e subbiettivo, quella *propedeutica* del pensiero filosofico che non si è ancora svincolato dalla rappresentazione, dalla contingenza e dalla dualità, ed ove il primo e l'ultimo non sono ancora uni e coeterni nell'assoluto pensiero, ma separati nel tempo e nella rappresentazione. Perocchè in questo pensiero il primo è l'ultimo, e l'ultimo il primo. Onde tutto vi è *sub specie æterni et unitatis*, e la rappresentazione, il tempo, la morte vi sono anch'essi fatti eterni ed unificati, perciò che sono pensieri nel pensiero. Perocchè il tempo, la morte ecc. non sono, e non sono quel che sono che per il loro pensiero ed in quan-

to momenti del pensiero ov'essi partecipano di quell'energia che li fa, e li fa essere eternamente quel che sono. È in qualche modo come il fuoco e il combustibile. Il combustibile apparisce come il primo, ed il fuoco come quello che viene dopo, o come l' ultimo. Ma il combustibile è la virtualità del fuoco, è fatto per il fuoco, e questo è quell'atto in cui il combustibile trova la sua verità. Se non che il pensiero assoluto è quel fuoco che fa esso stesso il combustibile e lo fa per sè, onde esso è il primo e l'ultimo, è la virtualità e l'atto, l'essere e il conoscere, e quindi ogni cosa in esso vive ed arde eternamente. E questo è il pensiero filosofico o speculativo, il quale non rifa ma fa le cose, perciò che le pensa e in quanto le pensa nell'assoluto pensiero. Onde il pensiero filosofico è una creazione (Schelling) ed è altresì ciò che havvi di più dilettevole e di migliore, e quindi anche di più pratico (Aristotile). Perocchè quel pensiero è il pensiero pratico per eccellenza che pensa e fa le cose nella loro verità, e che pensandole e facendole nella loro verità per ciò stesso da esse si distingue, con esse non si confonde, ed in esse non si ritrova e non può ritrovarsi. E questa è l'energia che muove e in cui si muove l'universo. E questo è Dio. Onde nulla havvi di più divino e ad un tempo di più pratico della filosofia. E dato anche che l'uomo mortale non pensi nella sua pienezza questo pensiero, ciò non fa che tale non sia la filosofia, e che possa avervi cosa di essa più alta e più divina.

Che se ora taluno mal soddisfatto di questa indagine, e discoprendo o credendo discoprire altre difficoltà, altri punti dubbii ed oscuri chiedesse una più chiara e più compiuta dimostrazione dell'idealismo assoluto, e del come l'idealismo assoluto possa giovare alla religione, allo Stato ed all'uomo in generale, io non saprei qui meglio appagarlo che rammentandogli quel precetto di Aristotile, che per imparare a suonar la lira fa duopo suonarla. Ch'egli si provi adunque a suonar quella lira ch'è l'idealismo as-

soluto, e così suonandola, se gli vien dato, potrà forse rimuovere quei dubbii e sciogliere quelle obbiezioni che sorgono nella sua mente, essendo questa la migliore, anzi la sola vera via di scioglierle. Perchè se non le sciogliamo noi stessi, segno è che non pensiamo, e che non pensiamo anzitutto quel pensiero che solo può scioglierle. Onde nessuno, fossero pure quei sommi cui toccò in sorte il divino privilegio del pensiero, potrà per noi ed in noi scioglierle.

FINE.

